ANALELE PUTNEI

I 2005 1

SUMAR

CUVÂNT ÎNAINTE 3

*

LIVIU PILAT, Cultul Sfintei Cruci în vremea lui Ştefan cel Mare 5
MARIA MAGDALENA SZÉKELY, Ştefan cel Mare şi cultul Sfintei Cruci 17
ŞTEFAN S. GOROVEI, Un dar pierdut şi posibila lui semnificaţie 35

*

PETRE Ş. NĂSTUREL, Steagul „de luptă" al lui Ştefan cel Mare: prapur bisericesc ori poală de icoană ? 47
CONSTANTIN CRĂESCU, Vitejii lui Ştefan cel Mare 53
LUCIAN-VALERIU LEFTER, Boieri şi „domenii" în ţinutul Vaslui înainte şi în vremea lui Ştefan cel Mare 61
MIRCEA CIUBOTARU, O problemă de demografie istorică de la sfârşitul domniei lui Ştefan cel Mare 69
ANDREI PIPPIDI, Lucruri noi despre Ştefan cel Mare 79
MARIA MAGDALENA SZÉKELY, ŞTEFAN S. GOROVEI, Călugărirea lui Ştefan cel Mare. De la temeiurile ipotezei la realitatea istorică 93
OVIDIU CRISTEA, Ştefan cel Mare în sursele veneţiene: câteva consideraţii 101
ŞTEFAN ANDREESCU, Ştefan cel Mare al Moldovei şi Zaccaria Ghizolfi, seniorul din Matrega: câteva note despre relaţiile lor 115
ŞTEFAN S. GOROVEI, Feudele ardelene ale lui Ştefan cel Mare. Observaţii pe marginea izvoarelor 123

LIVIU PILAT, Biserică şi Putere în Moldova
în a doua jumătate a secolului XV 133
MARIA MAGDALENA SZÉKELY, Gesturile puterii
la Ştefan cel Mare 151

*

FIŞIER BIBLIOGRAFIC 161
ABREVIERI 167

CUVÂNT ÎNAINTE

Cu binecuvântarea Înalt Prea Sfinţitului PIMEN, Arhiepiscop al Sucevei şi Rădăuţilor, la 2 ianuarie 2005 a luat fiinţă Centrul de Cercetare şi Documentare „Ştefan cel Mare” al Sfintei Mănăstiri Putna.

Întemeierea lui nu este întâmplătoare. În cursul muncii de pregătire pentru tipar a unui număr de 2215 pagini, rânduite în şase volume, şi de organizare a unui simpozion internaţional – activităţi circumscrise anului comemorativ „Ştefan cel Mare şi Sfânt” –, s-a conturat nevoia existenţei, la Mănăstirea Putna, a unei structuri care să trezească şi să menţină interesul pentru cunoaşterea trecutului nostru şi care să impulsioneze cercetarea lui. Aşa s-a născut ideea înfiinţării unui centru ale cărui obiective ştiinţifice prioritare să fie epoca Dreptcredinciosului Voievod Ştefan cel Mare şi Sfânt, precum şi istoria Mănăstirii Putna. Definite ca atare, obiectivele pot părea destul de modeste. Însă, prin epoca lui Ştefan cel Mare nu se înţelege doar răstimpul cuprins între 1457 şi 1504, ci o perioadă mai întinsă, marcată de personalitatea acestui suveran, şi care acoperă atât anii premergători, cât şi următori, corespunzând domniilor succesorilor imediaţi, ale celor îngropaţi la Putna – Bogdan al III-lea şi Ştefan cel Tânăr. În ceea ce priveşte istoria Mănăstirii Putna, se vor urmări nu numai evenimentele prin care a trecut sau la care a fost martor acest aşezământ monahal, de la întemeiere şi până în zilele noastre, ci şi – mai cu seamă – rolul său în făurirea culturii noastre medievale şi apoi în renaşterea românească şi în întreţinerea simţămintelor naţionale.

Centrul va avea o bibliotecă proprie, în care vor fi adăpostite, în original sau în copii, lucrări vechi şi noi, tipărite în ţară şi în afara graniţelor ţării, referitoare la tematica urmărită. Totodată, el îşi va constitui colecţii de izvoare (documente, monede, medalii, mărturii arheologice etc.), precum şi o arhivă de imagini pe suport digital. În felul acesta, Centrul „Ştefan cel Mare” va deveni o instituţie de neocolit pentru aceia care întreprind cercetări în direcţiile enunţate şi care vor putea găsi, adunate într-un singur loc, atât izvoare, cât şi o bună parte din bibliografie. Rezultatele acestei munci vor putea fi făcute publice în cadrul unor reuniuni ştiinţifice, organizate atât la Putna, cât şi în afara zidurilor mănăstirii, în centre academice şi universitare. În a doua etapă, ele vor putea fi valorificate în volume (care vor continua seria acelora tipărite în 2003–2004) sau în paginile revistei „Analele Putnei”.

Pentru a înţelege rolul jucat de Sfânta Mănăstire Putna în salvarea cărţilor şi a obiectelor de cult ameninţate cu distrugerea, în urma dezafectării unor vechi lăcaşuri de închinăciune, Centrul îşi propune şi valorificarea marelui tezaur artistic şi documentar al mănăstirii, prin publicarea atât a pieselor din depozit, cât şi a

„Analele Putnei”, I, 2005, 1, p. 3–4.

documentelor inedite, păstrate fie în arhiva proprie, fie în alte arhive, publice sau private.

Revista „Analele Putnei" va publica materiale – studii, articole, note, însemnări, documente – care vor corespunde obiectivelor Centrului de Cercetare şi Documentare „Ştefan cel Mare". Ea va găzdui şi o rubrică de recenzii şi de note bibliografice, încurajând discuţiile şi comentariile de specialitate asupra unor lucrări (cărţi şi studii) din aria de interes a revistei. În măsura spaţiului disponibil şi în condiţiile unei bune colaborări cu autorii, „Analele Putnei" vor avea şi o rubrică intitulată „Fişier bibliografic", în care vor fi semnalate lucrări închinate epocii lui Ştefan cel Mare, neincluse în bibliografiile apărute în 2004.

Cel dintâi număr al revistei Centrului aduce în faţa cititorilor 14 texte. Primele trei au fost, iniţial, comunicări ţinute la Iaşi, în şedinţa din 27 mai 2004 a Programului de Cercetări privind Ideologia Medievală a Puterii (Seminar VII, cu tema *Ştefan cel Mare – Feţe ale puterii*). Următoarele 11 au fost, şi ele, prezentate sub formă de comunicări la Iaşi, în cadrul colocviului *Ştefan cel Mare. Izvoare şi interpretări*, desfăşurat la 10 martie 2005 şi organizat de Programul de Cercetări privind Ideologia Medievală a Puterii (Seminar VIII), împreună cu Centrul de Cercetare şi Documentare „Ştefan cel Mare" al Sfintei Mănăstiri Putna.

Printr-un fericit concurs de împrejurări, primul volum publicat sub egida Centrului „Ştefan cel Mare" şi primul număr al revistei sale, „Analele Putnei", iau aproape concomitent calea tiparului. Este îndeajuns de grăitor pentru năzuinţele celor ce pornesc acum la drum. Iar aceste năzuinţe nu sunt altceva decât lumină din lumina aprinsă de „strămoşul cuminte" la „mănăstirea sa dragă" de la Putna şi care, după trecerea sa, a rămas acolo, să-i vegheze veşnicia.

REDACŢIA

Praznicul Adormirii Maicii Domnului 2005

LIVIU PILAT

CULTUL SFINTEI CRUCI ÎN VREMEA LUI ŞTEFAN CEL MARE

Cercetările din ultima vreme privind imaginarul şi ideologia puterii în timpul lui Ştefan cel Mare se opresc tot mai mult asupra importanţei pe care domnul Moldovei a acordat-o cultului Sfintei Cruci. Atenţia primilor cercetători s-a îndreptat asupra celor mai evidente forme de manifestare a acestui cult: bisericile ctitorite de Ştefan cel Mare cu hramul Înălţării Sfintei Cruci, un hram extrem de rar. Dumitru Nastase a legat ctitorirea bisericii de la Pătrăuţi, în 1487, de încheierea, în acelaşi an, a păcii cu turcii, prin aceasta ctitorul dorind să reliefeze că era vorba, de fapt, de un armistiţiu provizoriu, care, de altfel, avea să şi fie rupt, în 1500, prin încetarea plăţii tributului; acestui din urmă moment îi corespunde, în plan simbolic, ridicarea bisericii de la Volovăţ, cu acelaşi hram[1]. Ulterior, Maria Magdalena Székely şi Ştefan S. Gorovei au descoperit şi alte semnificaţii ale cultului Sfintei Cruci în Moldova lui Ştefan, plasându-i începuturile în 1472, anul căsătoriei cu Maria Asanina Paleologhina, oficiată chiar la 14 septembrie, zi în care se sărbătoreşte Înălţarea Sfintei Cruci. În opinia autorilor citaţi, după 1472, atenţia acordată de domn acestei sărbători devine tot mai evidentă, ea având darul de a ilustra că Moldova devenise centrul lumii ortodoxe, ca loc în care se înălţa Crucea[2]. Recent, analizând implicaţiile imaginii Ierusalimului Ceresc – care, la fel ca şi Crucea, marchează, din punct de vedere simbolic, Centrul Lumii –, Maria Magdalena Székely a ajuns la concluzia că Ştefan cel Mare „îşi vedea ţara ca centru al împărăţiei creştine cu mult înainte de căsătoria cu prinţesa de la Mangop, cel mai târziu de prin 1469–1470”[3].

Întâmplarea face să pot aduce acum un argument în plus care să susţină ipoteza privind existenţa cultului Sfintei Cruci înainte de 1472. Este vorba de un document din 15 septembrie 1466, prin care Ştefan cel Mare face o danie Mănăstirii Putna. Ceea ce atrage atenţia nu este dania în sine, ci însemnarea diacului care a redactat documentul: „A scris Tador Prodan a doua zi după

[1] Dumitru Nastase, *Ideea imperială în Ţările Române. Geneza şi evoluţia ei în raport cu vechea artă românească (secolele XIV–XVI)*, Atena, 1972, p. 7–8.

[2] Maria Magdalena Székely, Ştefan S. Gorovei, *„Semne şi minuni” pentru Ştefan voievod. Note de mentalitate medievală*, în **SMIM**, XVI, 1998, p. 53, reluat în volumul *Ştefan cel Mare şi Sfânt. Portret în istorie*, carte tipărită cu binecuvântarea Înalt Prea Sfinţitului Pimen, Arhiepiscop al Sucevei şi Rădăuţilor, Sfânta Mănăstire Putna, 2003, p. 71–72.

[3] Maria Magdalena Székely, *„Vino să-ţi arăt pe mireasa, femeia mielului”. Cădelniţa de la Putna şi semnificaţia ei*, în volumul *Închinare lui Petre Ş. Năsturel la 80 de ani*, îngrijit de Ionel Cândea, Paul Cernovodeanu şi Gheorghe Lazăr, Brăila, 2003, p. 431.

„Analele Putnei”, I, 2005, 1, p. 5–16.

Înălțarea Cinstitei şi de Viață Făcătoarei Cruci, luni”[4]. Această mențiune mi s-a părut stranie, pentru că în actele interne moldoveneşti nu se obişnuieşte raportarea la o sărbătoare din calendarul religios, ca în diplomatica latină, şi nici precizarea zilei din săptămână. Mai mult, menționarea în document a celor doi mitropoliți, Theoctist şi Tarasie de Roman, mă face să cred că duminică, 14 septembrie 1466, la Suceava, sărbătoarea Înălțării Sfintei Cruci fusese marcată într-un asemenea chip, încât diacul care avea să redacteze documentul în cauză, în ziua imediat următoare, a fost cu totul impresionat. Această afirmație se bazează şi pe o altă realitate: efervescența culturală care marchează acest an al domniei lui Ştefan cel Mare. Emil Turdeanu observa că, „în 1466, țâşneşte, ca la un semn, avântul înzestrării culturale a țării”[5]. În acest an, începe construirea Mănăstirii Putna, domnul face danii la Muntele Athos, iar activitatea cărturărească din țară se intensifică[6]. Nu pot preciza care a fost semnalul care a declanşat acest demaraj cultural, dacă a fost unul de natură politică sau religioasă, însă evenimentul de care am amintit mă determină să cred că *Panegiricul* lui Eftimie a circulat în Moldova şi înainte de 1474, an din care datează cea mai veche copie[7]; aceasta, pentru că sărbătorirea Sfintei Cruci şi simbolistica sa sunt strâns legate de figura împăratului Constantin[8].

Prin imaginea care i-a fost creată, primul împărat creştin a lăsat posterității nu doar un obiect de veneratie, ci şi un important simbol al puterii. Descoperită de mama sa, în urma unui miracol, Adevărata Cruce a fost lăsată în incinta impresionantului complex de biserici construit de Constantin pentru a marca locul Calvarului şi al Mântuirii. Mai târziu, împăratul Theodosie va ridica pe Golgota o monumentală cruce de aur, fapt care va contribui la sporirea prestigiului acestei relicve. Proliferarea, în arta Evului Mediu timpuriu, a crucilor monumentale, răspândite din Armenia şi până în Irlanda, poate fi percepută ca formă de prezentare a puterii Adevăratei Cruci şi ca o legătură cu Ierusalimul – Centrul Lumii – şi cu principala sa relicvă, Sfânta Cruce[9]. Capturarea Ierusalimului de către perşi, la începutul secolului al VII-lea, şi recuperarea, apoi, de către împăratul Heraclios, a Crucii Sfinte au fost evenimente care au contribuit la sporirea popularității acestei relicve. În 629, împăratul a dus înapoi la Ierusalim simbolul

[4] **DRH**, A, II, p. 204, nr. 141.

[5] Emil Turdeanu, *Manuscrisele slave din timpul lui Ştefan cel Mare*, în idem, *Oameni şi cărți de altădată*, I, ediție îngrijită de Ştefan S. Gorovei şi Maria Magdalena Székely, note complementare, traduceri şi postfață de Ştefan S. Gorovei, Bucureşti, 1997, p. 140.

[6] *Ibidem*, p. 37.

[7] G. Mihăilă, *Tradiția literară constantiniană de la Eusebiu al Cezareei la Nichifor Calist Xanthopulos, Eftimie al Târnovei şi domnii Țărilor Române*, în idem, *Cultură şi literatură română veche în context european. Studii şi texte*, Bucureşti, 1979, p. 264.

[8] Petre Guran, *La légitimation du pouvoir princier dans les hagiographies slavo-byzantines (XI^e – XVI^e siècles)*, în „Archæus”, IV, 2000, 1–2, p. 259.

[9] Bernard McGinn, *Sfârşitul lumii şi începutul creştinătății*, în volumul *Teoria Apocalipsei şi sfârşiturile lumii*, editor Malcolm Bull, traducere de Alina Cârâc, Bucureşti, 1999, p. 92.

protector al împărăției sale şi, cu o pompă deosebită, în prezența unui numeros public, l-a aşezat la loc în biserica Sfântului Mormânt[10]. Astfel de manifestări dedicate Crucii, ca simbol al biruinței creştine, au avut şi ele darul de a spori popularitatea relicvei, Crucea fiind asociată chiar şi cu simboluri necreştine.

Crucea a rămas în apanajul puterii, poate tocmai datorită popularității sale. Semnificând victoria lui Hristos asupra morții, ea a devenit un simbol al biruinței, însuşit de împărații bizantini, ca şi de monarhii occidentali, fie că este vorba de purtarea unei cruci simple, a unui sceptru sau a unui glob crucifer. După cum nota Georges Duby, gestul de a comanda orfevrierilor cruci de aur şi a le dărui bisericilor a fost multă vreme apanajul împăraților şi al regilor. Acest monopol se va dispersa treptat, la fel ca şi alte drepturi regale, aşa încât, în cursul secolului al XI-lea, portul crucii se răspândeşte şi în popor, participanții la Cruciada I având toți acest însemn[11]. Această generalizare va modifica, pentru occidentali, şi modul de a purta însemnul pe câmpul de luptă. Dacă, aşa cum a demonstrat Carl Erdmann, până în secolul al XI-lea, *vexillum* nu înseamnă decât crucea purtată în procesiune sau în luptă, după această dată cuvântul va însemna doar flamură[12].

Însă, aceasta nu semnifică deloc o scădere în intensitate a cultului ci, dimpotrivă, o şi mai mare importanță acordată simbolului primei şi celei de-A Doua Veniri. După cucerirea Constantinopolului, în 1204, credința populară din Occident, care de veacuri se alimenta din adorarea unor îndoielnice rămăşițe pământeşti, va beneficia de adevăratele comori ale Creştinătății: două bucăți din Crucea cea adevărată, vârful lăncii, cele două cuie, veşmântul şi cununa de spini. Sfântul Ludovic va cheltui o sumă impresionantă pentru construcția şi împodobirea Sfintei Capele din Paris, care urma să adăpostească o bucată mare din Sfânta Cruce şi cununa de spini a Mântuitorului[13]. La 14 septembrie 1241, Ludovic cel Sfânt se închina în mod solemn în fața relicvelor cumpărate de la Constantinopol.

Trebuie să observăm că relicva Adevăratei Cruci şi cultul acesteia au fost adesea prezente în biografia unor personaje care, ulterior, au primit atributul sfințeniei. O astfel de situație întâlnim în cazul dinastiei sârbeşti a Nemanizilor. Din *Viața Sfântului Simion,* aflăm că acesta, devenit călugăr la Athos, va trimite în patria sa un fragment din lemnul Adevăratei Cruci. Această relicvă era destinată lui Ştefan şi trebuia să confirme demersul pur politic al desemnării acestuia ca moştenitor. Discursul care însoțeşte plecarea relicvelor este fără echivoc. Simion se adresează lui Ştefan şi urmaşilor acestuia, conferind relicvei rolul de *tropaiophoros*

[10] Gh. Rădvan, *Sfânta Cruce şi însemnătatea ei*, în „Candela", XLI, 1930, p. 481–484.

[11] Georges Duby, *Vremea catedralelor. Arta şi societatea, 980–1420*, ediția a II-a, revăzută, traducere de Marina Rădulescu, Bucureşti, 1998, p. 118.

[12] Carl Erdmann, *Kaiserliche und Päpstliche Fahnen im hohen Mittelalter*, în „Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken", XXV, 1933, p. 1–48, apud Andrei Pippidi, *Tradiția politică bizantină în Țările Române în secolele XVI–XVII*, ediție revăzută şi adăugită, Bucureşti, 2001, p. 59, nota 177.

[13] Georges Duby, *op. cit.*, p. 209–210.

împotriva inamicilor vizibili şi invizibili şi se referă, în final, la modelul lui David şi al lui Constantin[14]. Potrivit lui Petre Guran, această translaţie a crucii-relicvar, ce adăpostea un fragment din lemnul Adevăratei Cruci, a putut fi influenţată de relaţiile sârbilor cu regatul ungar şi de polemica pe care regalitatea maghiară o ducea cu papalitatea[15]. La jumătatea secolului al XIII-lea, a existat o adevărată dezbatere epistolară în legătură cu demnitatea de legat pontifical acordată Sfântului Ştefan de către papa Silvestru al II-lea şi împăratul Otto al III-lea, care se traducea în ceremonial prin dreptul regelui şi al armatei sale de a fi precedaţi de cruce[16].

Universalismul şi forţa acestui simbol sunt la fel de vii şi în secolul al XV-lea. Pe la jumătea acestui veac, Piero della Francesca picta în capela altarului bisericii Sf. Francisc din Arezzo „felurite scene în legătură cu crucea, începând cu scena în care feciorii lui Adam, îngropându-l, îi pun sub limbă sămânţa copacului din care a fost luat mai târziu lemnul pentru cruce, şi sfârşind cu scena proslăvirii crucii de către împăratul Eracleo, care – ducând-o în spate, pe jos şi desculţ – intră cu ea în Ierusalim”[17]. Evident, din această compoziţie nu putea lipsi scena descoperirii Crucii şi nici epopeea constantiniană.

După această succintă incursiune în istoria şi simbolistica Sfintei Cruci, putem reveni la Ştefan cel Mare şi Moldova. Precizez, însă, că acest demers era absolut necesar pentru că, în zilele noastre, Crucea a devenit un simbol aproape banal, depărtat de semnificaţiile sale de odinioară, fapt care îi determină pe mulţi istorici să nu acorde prea mare atenţie acestui subiect. Însă, Crucea este o importantă efigie a puterii medievale, fapt ilustrat şi de numeroasele adjective sau locuţiuni adjectivale formulate în jurul ei, cum ar fi: „semnul biruinţei”, „toiagul puterii”, „stăpânirea împăraţilor” sau „păzitoarea a toată lumea”[18]. La fel de numeroase sunt şi tipurile de cruce[19], care evidenţiază o simbolistică extrem de variată.

În reprezentările artistice ale perioadei ştefaniene, întâlnim mai multe tipuri de cruce, însă trei sunt cele mai importante: crucea simplă, crucea cu două braţe şi trei tipuri de cruce cu trei braţe, unul dintre ele având două braţe oblice. Pentru început, mă voi ocupa de aceasta din urmă, numită şi „cruce patriarhală”, despre care s-a spus că ar fi un însemn cu caracter religios, semnificând învestitura divină a suveranului ca îndrumător spiritual al poporului şi că ea indică poziţia domnului de protector al Bisericii ortodoxe[20].

---

[14] Cf. Petre Guran, *La légitimation du pouvoir princier…*, p. 291.

[15] *Ibidem*, p. 291, nota 126.

[16] F. Dvornik, *Slavii în istoria şi civilizaţia europeană*, traducere de Diana Stanciu, Bucureşti, 2001, p. 105, nota 6.

[17] Giorgio Vasari, *Vieţile pictorilor, sculptorilor şi arhitecţilor*, II, ediţia a II-a, revăzută şi adăugită, traducere şi note de Ştefan Crudu, Bucureşti, 1968, p. 7.

[18] Gh. Rădvan, *Sfânta Cruce…*, p. 485.

[19] O prezentare succintă la I. Zugrav, *Sfânta Cruce*, în „Candela”, XLVII, 1936, p. 113–114.

[20] Andrei Pippidi, *Tradiţia politică bizantină…*, p. 62–63.

În Moldova, avem două reprezentări ale acestui tip de cruce: pe epitrahilul de la Dobrovăţ[21], unde doamna Maria Voichiţa ţine în mână o astfel de cruce, şi pe acoperământul de mormânt al doamnei Maria Despina[22]. Ambele personaje sunt legate de Radu cel Frumos, al cărui „schiptru cel mare" fusese luat de Ştefan, în 1471[23], ceea ce mă îndeamnă să caut semnificaţiile acestui tip de cruce în Ţara Românească, acolo unde se întâlnesc multe alte asemenea reprezentări, şi nu în Moldova, unde, ca simbol al puterii, domină incontestabil crucea dublă. Nu ştim cum arăta „schiptrul cel mare" al lui Radu cel Frumos; avem, însă, o informaţie că, la 1475, un pretendent la tronul Ţării Româneşti era precedat de o cruce de argint „cum se duce în faţa unui patriarh"[24]. Evident, o asemenea informaţie nu poate oferi prea multe elemente şi de aceea, pentru a pătrunde în simbolistica acestui însemn, trebuie să ne întoarcem la *Panegiricul* lui Constantin:

„*Şi era împăratul prăznuind, să veselia şi binecuvânta pre Dumnezeu, pre cel ce au făcut lui atâtea mari şi bune. Şi să ridică cu mare râvnire şi căldură, de făcu 3 cruci după număr, cele ce să arăta lui întru războae, cea dintâi care la Roma, a dooa la Vizantia, iar a treia oarăcând au făcut pod la apa Dunării. Şi i-au pus numele celei dintâi Isus, iar alţiia Hristos, iar ceii de-a treia Nika. Iar Eraclie împărat au pus numele Anikitos, adecă cel nebiruit care şi până astăzi stă la stâlpul cel al porfirei. Şi se zice de la mulţi că de trei ori într-un an îngerul lui Dumnezeu pugoară de la ceriu la miezul nopţii şi cântă «tris aghios», adecă de 3 ori cântare sfântă, cădind şi umbrind crucea cea sfântă şi nebiruită: în luna mai, 7 zile, şi în luna lui săptembrie, 14 zile, şi duminica a treia a sfintelor păresimi, întru carea ne închinăm*"[25].

Aşa cum reiese din text, ultima dintre cruci, cea de la podul de la Sucidava (Celei), mai exista încă în veacul al XIV-lea[26], atunci când patriarhul Eftimie şi-a scris opera, locul fiind considerată miraculos, de vreme ce îngerul cădelniţa această

[21] *Repertoriul monumentelor şi obiectelor de artă din timpul lui Ştefan cel Mare*, Bucureşti, 1958, p. 308–309, fig. 216.

[22] I. D. Ştefănescu, *Broderiile de stil bizantin şi moldovenesc în a doua jumătate a secolului XV*, în volumul *Cultura moldovenească în timpul lui Ştefan cel Mare*, îngrijit de M. Berza, Bucureşti, 1964, p. 506 şi fig. 29.

[23] *Cronicile slavo-române din sec. XV–XVI publicate de Ion Bogdan*, ediţie revăzută şi completată de P. P. Panaitescu, Bucureşti, 1959, p. 17.

[24] N. Iorga, *O cronică munteană în greceşte pentru secolul al XV-lea*, în **ARMSI**, s. III, t. XIX, 1937, p. 149–150, apud Andrei Pippidi, *op. cit.*, p. 65, nota 201.

[25] G. Mihăilă, *Tradiţia literară constantiniană…*, p. 366.

[26] Interesantă este şi observaţia pe care Stephan Taurinus o face în Stavromachia: „Cetatea Severin, aşezată pe malul nostru al Dunării, este posesiunea extremă a ungurilor. Tot ce este dincolo de ea este stăpânit de turci. Mai jos de ea se vede o fântână pe care locuitorii o numesc fântâna Sfintei Cruci, căci se crede că în ea a fost ascunsă de către Cosroes o parte din insigna mântuitoare atunci când acesta a trebuit să pornească la luptă împotriva împăratului Heraclius, de care a fost zdrobit şi toate oştile sale nimicite cu desăvârşire. Se mai vede acolo o bisericuţă a Sfintei Cruci ridicată în amintirea acestui fapt" (*Călători străini despre Ţările Române*, I, volum îngrijit de Maria Holban, Bucureşti, 1968, p. 160).

cruce. Să ne întoarcem, însă, acum, la acoperământul de mormânt al doamnei Maria Despina, pentru că aici pare a fi cheia misterului. Vălul de mormânt înfățișează o cruce cu trei brațe, de mari dimensiuni, iar în partea superioară găsim următoarea inscripție: ISUS HRISTOS NIKA[27], urmată de patru litere greceşti ce semnifică „lumina lui Hristos se arată tuturor”[28]. Dacă punem această inscripție în legătură cu textul de mai sus, devine limpede că așa-numita cruce cu trei brațe reprezintă, în acest caz, cele trei cruci ridicate de Constantin, unite în acelaşi trunchi. S-ar putea spune chiar că această cumulare exprima, la nivelul secolului al XV-lea, o *translatio potestas*: Roma, părăsită de Constantin şi devenită eretică, Constantinopolul, unit cu Roma şi apoi cucerit de turci, şi, în fine, podul de la Dunăre, cu crucea sa – singura asupra căreia cobora harul grației divine, aspect de natură să legitimeze puterea şi ambițiile principilor în al căror areal de stăpânire se afla această relicvă. Probabil că cercetări viitoare vor arăta în ce măsură țarii bulgari şi domnii din Țara Românească au exprimat acest transfer; introducerea fragmentului citat din *Panegiricul* împăratului Constantin în *Învățăturile* lui Neagoe Basarab[29] ar putea constitui un punct de pornire pentru un asemenea demers.

Un alt tip de cruce întâlnit este crucea cu trei brațe paralele. Aceasta, cunoscută sub numele de „cruce papală”, era un simbol al ierarhiei ecleziastice, corespunzând tiarei papale, pălăriei de cardinal şi mitrei episcopale. Începând din secolul al XV-lea, numai papa avea dreptul la crucea cu trei bare orizontale, crucea dublă revenind cardinalilor şi arhiepiscopilor, iar crucea simplă episcopilor[30]. În Moldova, crucea cu trei brațe paralele apare pe obiecte liturgice (de pildă, pe aerele care înfățişează împărtăşirea Apostolilor[31]). Ea este legată mai mult de sfera liturgicului şi mai puțin de cea a puterii.

Cu totul altfel stau lucrurile în cazul crucii cu trei bare transversale, cu ultimul braț oblic. Aceasta reprezintă, pentru perioada lui Ştefan cel Mare, imaginea Adevăratei Cruci, descoperită de împărăteasa Elena. Începând cu biserica de la Pătrăuți (1487) – unde, între chipurile celor doi sfinți împărați, întâlnim o astfel de cruce –, Constantin şi Elena, cu crucea între ei, vor fi nelipsiți din ctitoriile lui Ştefan cel Mare (singura excepție fiind Voronețul)[32]. Este, însă, greu de spus dacă între cele trei tipuri de cruce, prezentate mai sus, se făcea o netă diferențiere şi

[27] I. D. Ştefănescu, *Broderiile de stil bizantin şi moldovenesc…*, fig. 29.

[28] Petre Ş. Năsturel, *Date noi asupra unor odoare de la Mănăstirea Putna*, II, în **Rsl**, IV, 1960, p. 269 şi nota 4.

[29] *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie. Versiunea originală*, transcriere, traducere şi studiu introductiv de G. Mihăilă, Bucureşti, 1996, p. 229.

[30] J. Chevalier, A. Gheerbrant, *Dicționar de simboluri*, I, Bucureşti, 1994, p. 399, sub vocea **cruce**.

[31] I. D. Ştefănescu, *op. cit.*, fig. 11, 12, 13, 14.

[32] Dumitru Nastase, *Ştefan cel Mare împărat*, în **SMIM**, XVI, 1998, p. 76, reluat în volumul *Ştefan cel Mare şi Sfânt. Portret în istorie*, p. 580.

dacă artiştii primeau instrucţiuni clare privind reprezentarea lor. S-ar părea, totuşi, că fiecare tip tindea să exprime anumite afinităţi simbolice. O lucrare specială dedicată subiectului – a cărei necesitate a fost reclamată şi de P. Ş. Năsturel[33] – ar putea lămuri aceste aspecte.

Spre deosebire de ultima sa soţie, Ştefan cel Mare este reprezentat pe epitrahilul de la Dobrovăţ purtând în mâna stângă o cruce cu două braţe. La fel îl vom găsi şi în alte reprezentări şi tot aşa apare şi fiul său, Alexandru. Acest tip de cruce se întâlneşte în Bizanţ sub Iustinian al II-lea, repetându-se până la Comneni şi Paleologi[34]. Să fie vorba, în acest caz, de preluarea unui simbol iconografic din arta bizantină, folosit doar ca element votiv, care să ilustreze pietatea ctitorului ? Mă îndoiesc, deşi o legătură cu iconografia bizantină trebuie să fi existat. Cred că acest tip de cruce a fost folosit de Ştefan cel Mare ca simbol al puterii sale, crucea înlocuind sceptrul şi fiind, deci, un simbol al suveranităţii[35].

Ideea nu este cu totul nouă: crucea dublă, fiind şi un simbol heraldic utilizat de Ştefan cel Mare, a atras atenţia istoricilor, care au încercat să-i desluşească semnificaţiile. Cu mici diferenţe, aprecierea unanimă este că ea exprimă idealul luptei antiotomane, apariţia crucii duble de aur în stemă fiind legată de anul 1473 – „anul-cheie al domniei lui Ştefan cel Mare”[36]. Într-un sens mai general, crucea, în diferitele sale ipostaze, semnifică poziţia de continuator şi apărător al Ortodoxiei pe care, în condiţiile dispariţiei Imperiului Bizantin, domnul Moldovei şi-a asumat-o în această parte a Europei[37]. Totuşi, prezenţa acestui simbol heraldic şi în stemele unor principi vecini i-a pus pe istoricii români în imposibilitatea de a stabili proveniența crucii duble, numită „de Lorena”[38], apostolică[39], patriarhală[40], cruce dublă iagelonică[41] sau considerată o preluare din stema Ungariei[42]. Încercarea soţilor Lia şi Adrian Bătrâna de a lega schimbările apărute în stema lui Ştefan cel

[33] Petre Ş. Năsturel, *Cea mai veche inscripţie de la Ştefan cel Mare (1463)*, în volumul *Omagiu lui George Oprescu cu prilejul împlinirii a 80 de ani*, Bucureşti, 1961, p. 350, nota 6, reluat în volumul *Ştefan cel Mare şi Sfânt. Portret în istorie*, p. 172, nota 11.

[34] Agostino Pertusi, *Insegne del potere sovrano e delegato a Bisanzio e nei paesi di influenza bizantina*, Spoleto, 1976, p. 503–504, apud Andrei Pippidi, *Tradiţia politică bizantină…*, p. 61, nota 184.

[35] Vezi şi Andrei Pippidi, *op. cit.*, p. 59–61.

[36] Ştefan S. Gorovei, *1473 – un an-cheie al domniei lui Ştefan cel Mare*, în **AIIAI**, XVI, 1979, p. 148, reluat în volumul *Ştefan cel Mare şi Sfânt. Portret în istorie*, p. 391.

[37] Lia Bătrâna, Adrian Bătrâna, *Unele consideraţii cu privire la stema dinastică a Moldovei în vremea lui Ştefan cel Mare*, în **AIIAI**, XXIV/1, 1987, p. 107.

[38] Andrei Pippidi, *op. cit.*, p. 61.

[39] Leon Şimanschi, Dumitru Agache, *Moldova între anii 1469 şi 1473: program de guvernare şi conjuncturi politice*, în **AIIX**, XXXV, 1998, p. 14, reluat în volumul *Ştefan cel Mare şi Sfânt. Portret în istorie*, p. 383.

[40] Octavian Iliescu, *Emisiunile monetare ale Moldovei în timpul domniei lui Ştefan cel Mare*, în volumul *Cultura moldovenească în timpul lui Ştefan cel Mare*, p. 200.

[41] Lia Bătrâna, Adrian Bătrâna, *Unele consideraţii…*, p. 109.

[42] *Ibidem*, p. 111.

Mare de stricta desfăşurare a evenimentelor politice mi se pare neverosimilă şi aceasta pentru că nu s-a ţinut seama de varietatea materialului analizat; or, gradul de iscusinţă al meşterului putea acţiona hotărâtor asupra unor detalii ale stemei.

Proveniența crucii duble din stemele regatelor vecine pare a fi demonstrată şi de emisiunile monetare. Analizând emisiunile monetare ştefaniene, Octavian Iliescu observa că crucea dublă, folosită pe reversul monedei, nu este o noutate, monede cu acest simbol fiind emise şi de Ştefan al II-lea şi Petru al II-lea. Totuşi, autorul consideră că, dacă anterior era vorba doar de imitarea unor monede străine, o cu totul altă semnificaţie are acest însemn pentru domnia lui Ştefan cel Mare, după dârza rezistenţă antiotomană[43]. Este dificil de precizat în ce măsură crucea Sfântului Ştefan al Ungariei a influenţat simbolistica şi ideologia puterii în Moldova. Nu ar fi acesta primul simbol pe care domnii moldoveni l-au preluat de la regii maghiari, însă folosirea crucii duble de aur, în stemă şi în iconografie, mă fac să cred că, în cazul lui Ştefan cel Mare, nu este vorba doar de simpla preluare a unui însemn şi că domnul cunoştea destul de bine semnificaţiile şi ideologia legată de acest simbol.

Însă, pentru a ne convinge de acest lucru trebuie să ne întoarcem la cultul Sfintei Cruci, mai precis la momentul 14 septembrie 1472. N-aş putea spune în ce măsură căsătoria oficiată în această zi îi dădea dreptul lui Ştefan să aspire la moştenirea împăraţilor bizantini, însă semnificaţiile ideologice ale actului sunt cât se poate de clare. Domnul Moldovei a dat o notă suplimentară de fast acestei sărbători, comiţând un act neobişnuit – ziua de 14 septembrie este zi de post pentru Biserica ortodoxă –, prin care a exprimat legătura sa şi a familiei sale cu Sfânta Cruce. Acest legământ va fi reînnoit prin construirea bisericii de la Pătrăuţi, în al cărei tablou votiv mijlocitor al domnului este însuşi Sfântul Constantin, modelul monarhic al lui Ştefan şi primul biruitor sub semnul Crucii. Model al unui ideal moral monarhic, a cărui sfinţenie se împlineşte domnind – sfinţenie care se imită, nu se transmite[44] –, Sfântul Constantin pare a fi cheia acestei probleme. Dacă privim reprezentările din arta epocii ştefaniene, observăm că primul împărat creştin este înfăţişat lângă o cruce cu trei braţe, de mari dimensiuni, care nu reprezintă altceva decât Adevărata Cruce, descoperită de mama sa, Elena. Acest aspect mă determină să cred că Ştefan cel Mare a folosit marele simbol al biruinţei creştine prin mijlocirea modelului constantinian. În acest sens, pledează şi construirea de către Ştefan a trei cruci mari de piatră pe locul bătăliei de la Vaslui[45], ceea ce aminteşte de acţiunea similară întreprinsă de Constantin.

---

[43] Octavian Iliescu, *Emisiunile monetare…*, p. 200.

[44] Petre Guran, *Reprezentări iconografice: semnificaţia nimbului*, în „Sud-estul şi contextul european", IX, 1998, p. 138, nota 23.

[45] *Călători străini despre Ţările Române*, II, volum îngrijit de Maria Holban, Bucureşti, 1970, p. 453.

Totuşi, cineva ar fi tentat să se întrebe de ce Ştefan nu este reprezentat cu o cruce cu trei braţe, aidoma lui Constantin, sau similară cu cea purtată de Movileşti în tabloul votiv de la Sucevița ? Mai poate fi vorba de ralierea la modelul constantinian ? Răspunsul este afirmativ, pentru că legătura nu este asigurată, în acest caz, de numărul de braţe transversale ale crucii, ci de valoarea simbolică, crucea dublă reprezentând, de cele mai multe ori, un fragment din Adevărata Cruce. Dacă privim ilustrațiile din monumentala lucrare a lui Gustave Schlumberger[46], ca şi piesele păstrate la Luvru, observăm că, în majoritate, relicvariile care adăpostesc fragmente din Adevărata Cruce sunt în formă de cruce dublă. Chiar şi faimoasa cruce de Lorena are la origini un fragment din lemnul sfânt. La întoarcerea din cruciadă, în 1241, cavalerul Ioan al II-lea d'Alluye a primit din partea unui cleric un fragment din Adevărata Cruce, încastrat într-o cruce dublă, care aparținuse împăratului Manuel Comnenul. Intrată în posesia casei de Anjou, această relicvă va fi foarte importantă pentru patrimoniul simbolic al acestei familii, fapt ilustrat de înființarea „Ordinului Crucii" şi de reprezentarea unei cruci duble în tapiseria cunoscută sub numele de „Apocalipsa din Angers". Crucea dublă de Anjou va deveni crucea dublă „de Lorena" abia în 1477, când René al II-lea a introdus această cruce în blazonul său, în scopul obținerii unui plus de legitimitate[47].

Dacă ținem seama de aceste aspecte, suntem tentați să credem că o simplă cruce dublă de aur era insuficientă pentru a constitui un simbol al biruinței pentru „purtătorul de biruință" şi că crucea dublă a lui Ştefan cel Mare ascunde, de fapt, un fragment din Adevărata Cruce. La Mănăstirea Putna s-a păstrat o asemenea relicvă şi multă vreme s-a considerat că ea a aparținut lui Ştefan cel Mare. Însă dimensiunile neobişnuite ale sfântului lemn de la Putna i-au atras atenția lui Vitalien Laurent care a demonstrat că această cruce este o copie adusă de Constantin Dapontes, în secolul al XVIII-lea, cu scopul de a obține ajutoare pentru Mănăstirea Xeropotamu[48]. Nu avem nici o altă informație despre prezența unei asemenea relicve în vremea lui Ştefan cel Mare, însă aceasta nu înseamnă că domnul nu şi-ar fi putut procura una şi că nu ar fi fost tentat să o aibă.

În secolul al XVII-lea, la Mănăstirea Golia, exista un astfel de obiect, „o cruce mare, aurită, înăuntrul căreia este o bucată neagră din Crucea cea adevărată a Domnului nostru Isus Hristos"[49]. Relicva fusese trimisă de la Muntele Athos şi era

[46] Gustave Schlumberger, *L'Epopée byzantine à la fin du dixième siècle*, I, Paris, 1896, p. 501; II, Paris, 1900, p. 65, 81, 177, 181, 193; III, Paris, 1907, p. 237, 420, 421.

[47] Interesant este faptul că acest simbol a fost folosit şi în timpul celui de-al doilea război mondial. Ecusoane cu crucea de Lorena au fost purtate de trupele generalului de Gaulle, aceasta fiind considerată o contrapondere a zvasticii.

[48] V. Laurent, *La pretendue croix byzantine du trésor de Putna*, în **ARBSH**, XXV/1, 1944, p. 71–94.

[49] *Călători străini despre Țările Române*, VI, volum îngrijit de M. M. Alexandrescu-Dersca-Bulgaru şi Mustafa Ali Mehmet, Bucureşti, 1976, p. 67.

chiar însoțită de un document care îi atesta autenticitatea. Tot de la Muntele Athos şi-ar fi putut procura şi Ştefan un fragment din lemnul Sfintei Cruci. Din nefericire, relațiile româno-athonite, mai ales pentru această perioadă, sunt insuficient cunoscute, pentru că nu este de ajuns să ştim doar ce danii au făcut domnii români la Sfântul Munte. Tocmai de aceea, Dumitru Nastase recomanda „reconsiderarea rolului jucat de Muntele Athos în istoria românilor în funcție de valoarea sa de simbol şi sursă a puterii”[50]. Ştim despre Ştefan cel Mare, dintr-o relatare contemporană, că era considerat protector al Muntelui Athos[51], ştim că a făcut danii aici, însă nu ştim ce a primit în schimb. Or, acest ultim aspect este foarte important pentru studierea ideologiei puterii deoarece, dacă privim în ansamblu raporturile domnilor români cu lumea ortodoxă, observăm că ele se derulau după principiul dar/contra-dar. Pentru a obține danii substanțiale, clericii aduceau domnului un dar cu grijă ales, în măsură să corespundă ambițiilor şi să flateze măreția domnului. De exemplu, patriarhul Macarie al Antiohiei, venit în Moldova pentru a obține o danie însemnată, îi va dărui lui Vasile Lupu „falca de jos a Sf. Vasile cel Mare”[52], pentru că ştia că acest sfânt este patronul domnului[53]. Însă, dacă aruncăm o privire în bagajele acestui cleric, vedem că el venise înarmat cu un adevărat arsenal de relicve, cuprinzând de la sânge de martiri până la bolovani de pe Golgota înroşiți cu sângele lui Hristos. Relicva cea mai importantă era constituită, însă, din „câteva țăndări din lemnul Adevăratei Cruci” închise într-o superbă cutie indiană. „Când a văzut-o, domnul Moldovei a rămas foarte mirat şi apoi s-a bucurat nespus de mult când i-a spus domnul nostru patriarh: «Aceasta este dată în numele tău şi ea să te aibă în pază»”[54].

Iată-ne, aşadar, în fața unei probleme pe care sperăm ca cercetările viitoare să o poată elucida. Este foarte posibil ca dania substanțială făcută de Ştefan cel Mare Mănăstirii Zografu, la 10 mai 1466, prin care domnul acorda acestei mănăstiri un venit anual de 100 de ducați ungureşti[55], să fi fost precedată de un asemenea dar, fapt ce ar explica importanța acordată de domn sărbătorii Sfintei Cruci, începând chiar din acel an. De asemenea, trebuie adăugat că o astfel de relicvă, existentă în vremea lui Ştefan cel Mare, a putut fi pierdută de urmaşii săi. În 1538, capturarea tezaurului domnesc a dus la pierderea unor considerabile sume de bani, dar şi a unor diademe ale principilor, sceptre, cruci şi a unei mulțimi de icoane împodobite cu pietre scumpe, pe care Soliman le-a luat cu sine. Din întreg acest tezaur, un obiect a atras atenția în mod deosebit lui Hezar Fenn, cronicar turc pe care Dimitrie Cantemir îl considera o sursă de mare încredere. Este vorba despre

[50] Dumitru Nastase, *„Necunoscute” ale izvoarelor istoriei româneşti*, în **AIIX**, XXX, 1993, p. 496.
[51] Cf. Ştefan Andreescu, *Miscellanea*, în **AIIAI**, XIX, 1982, p. 653.
[52] *Călători străini…*, VI, p. 43.
[53] *Ibidem*, p. 36.
[54] *Ibidem*, p. 43.
[55] **DRH**, A, II, nr. 135.

o cruce de aur, împodobită cu pietre scumpe, şi căreia nimeni nu a fost capabil, la momentul respectiv, să-i estimeze preţul. Potrivit informaţiilor obţinute de Cantemir, la începutul secolului al XVIII-lea, această cruce se păstra intactă în tezaurul imperial[56]. Faptul că acest obiect s-a păstrat intact în tezaurul celui mai mare duşman al Crucii, comportă două explicaţii: fie era vorba de o extraordinară operă de artă, fie obiectul avea o încărcătură simbolică deosebită, care impunea păstrarea sa de către cuceritori.

Cert este, însă, că Sfânta Cruce a avut o importanţă deosebită pentru domnia lui Ştefan cel Mare, simbolistica ei cunoscând forme variate. Acest lucru se poate constata şi mai târziu. Astfel, Johannes Sommer povesteşte că lui Dimitrie Wisznowieski, după capturarea sa de către Ştefan Tomşa, „i s-a poruncit să mănânce o bucată de pâine în formă de cruce, oferită de principe (ceea ce e socotit la ei un legământ)”[57]. Şi tot în această perioadă ne întâlnim din nou cu crucea dublă, a cărei prezenţă în complicatele armoarii ale lui Despot vodă nu a primit încă o explicaţie[58]. Însă, aşa cum observa Gheorghe Pungă, în unele documente interne, Despot se intitulează „Ion voievod, domn al Ţării Moldovei, nepot al lui Ştefan voievod cel Bătrân”[59]. Din moment ce Despot a recurs la această titulatură, care are un evident rol de legitimare, el raportându-se nu la dinastie, ci direct la Ştefan cel Mare – fără a preciza felul în care devenise nepotul acestuia –, nu este deloc exclus ca el să-şi fi însuşit şi simbolul marelui voievod.

[56] Dimitrie Cantemir, *Istoria Imperiului Otoman*, traducere de I. Hodoş, Bucureşti, 1876, p. 97, nota 88.

[57] J. Sommer, *Viaţa lui Despot vodă*, ediţie de Traian Diaconescu, Iaşi, 1998, p. 87.

[58] Andrei Pippidi, *Tradiţia politică bizantină.*…, p. 61.

[59] Cf. Gheorghe Pungă, *Cu privire la arborele genealogic a lui Despot vodă*, în **ArhGen**, II (VII), 1995, 3–4, p. 31.

MARIA MAGDALENA SZÉKELY

ŞTEFAN CEL MARE ŞI CULTUL SFINTEI CRUCI

În 1241, împăratul latin de la Constantinopol, Baudouin al II-lea, trecând printr-o mare criză financiară, i-a vândut vărului său, regele Franței, Ludovic al IX-lea (care avea să devină, mai târziu, *cel Sfânt*), o parte din lemnul Adevăratei Cruci. Imperiul Bizantin şi mai cu seamă Constantinopolul erau pline, la vremea aceea, de sfinte moaşte[1], între care de departe cele mai prețioase erau relicvele legate de viața şi patimile Mântuitorului: bucăți din lemnul ieslei de la Bethleem, picături din laptele Maicii Domnului, coroana de spini, pietre de la Sfântul Mormânt sau de pe Muntele Măslinilor, lemnul Sfintei Cruci, cuiele folosite la răstignire, lancea şi buretele. Coroana de spini, lăsată în gaj venețienilor de baronii latini din Constantinopol, fusese deja răscumpărată de Ludovic al IX-lea, cu doi ani înainte, pentru o sumă uriaşă şi fusese întâmpinată cu mare fast la Paris[2]. Regele Franței a mai adus apoi o piatră de la Sfântul Mormânt[3], bucăți din lance, fărâme din burete, dar şi moaşte ale unor sfinți, în total 22 de relicve. O vreme, acestea au fost adăpostite în capela Saint-Nicolas a palatului regal. Se cuvenea, însă, ca ele să fie aşezate într-un loc pe măsura însemnătății lor[4]. Pentru aceasta, regele Ludovic a construit la Paris, în Île de la Cité[5], o capelă palatină, ajunsă până în zilele noastre: *la Sainte-Chapelle*.

Biserica a fost sfințită la 26 aprilie 1248. Scumpele dovezi ale Patimilor au fost puse într-un relicvar uriaş – întruchipare a Ierusalimului Ceresc[6] –, de 3 m înălțime, cunoscut drept *la Grande Chasse*. De fapt, la Sainte-Chapelle însăşi fusese gândită ca un relicvar[7], construit pe două niveluri: cu o capelă la parter (rezervată servitorilor, gărzilor, ostaşilor) şi cu o capelă suprapusă, aflată în legătură directă cu cea de jos, dar şi cu apartamentele regale şi care adăpostea

[1] Michel Kaplan, *Devastarea Constantinopolului*, în volumul *Cruciadele*, introducere de Robert Delort, traducere de George Miciacio, Bucureşti, f.a., p. 209–210.

[2] Jacques Le Goff, *Saint Louis*, Paris, 1996, p. 140–145.

[3] Relicvarul de argint aurit în care se păstrează până astăzi este o lucrare de orfevrărie bizantină, din secolul al XII-lea (*Le Louvre. Trésors du plus grand musée du monde*, Paris-Bruxelles-Montreal-Zürich, 1994, p. 144).

[4] Jacques Le Goff, *op. cit.*, p. 146–147.

[5] Inge Hacker-Sück, *La Sainte-Chapelle de Paris et les chapelles palatines du Moyen Âge en France*, în „Cahiers Archéologiques", 13, 1962, p. 217.

[6] Harald Wolter-von dem Knesebeck, *Gothic Goldwork*, în volumul *The Art of Gothic. Architecture, Sculpture, Painting*, Edited by Rolf Toman, Köln, 1998, p. 486.

[7] André Grabar, *Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique*, I, Paris, 1946, p. 559.

„Analele Putnei", I, 2005, 1, p. 17–34.

relicvele[8]. Capela de sus a fost închinată Sfintei Coroane şi Adevăratei Cruci, iar cea de jos – Maicii Domnului[9]; slujbe speciale se oficiau la 3 mai (în ziua Aflării Sfintei Cruci) şi la 14 septembrie (în ziua Înălţării Sfintei Cruci), dar şi în amintirea datelor la care relicvele ajunseseră la Paris sau a datei la care fusese sfinţit locaşul.

O bucată destul de mare din lemnul Sfintei Cruci se afla deja în occidentul Europei, încă din anul 802, în biserica lui Carol cel Mare de la Aix-la-Chapelle (Aachen)[10]. Dar cele mai multe fragmente din lemnul sfânt au fost aduse de cavalerii întorşi din cruciade. Unele dintre ele s-au păstrat până astăzi, în somptuoase relicvarii, în chiar bisericile unde au fost aşezate de donatorii lor ori în muzee şi colecţii particulare[11]; altele s-au pierdut, dovada existenţei lor rămânând numai în inventarele unor aşezăminte. Nu era obligatoriu ca fragmentele din Sfânta Cruce să fie întotdeauna protejate în relicvarii şi lăsate la vedere, pentru închinare. Ele puteau fi puse şi în altarele unor biserici, cum este cazul catedralei San Francesco din Assisi.

Împăraţi şi regi, cavaleri întorşi cu bine din cruciade sau feţe bisericeşti au dăruit bucăţi din Sfânta Cruce unor edificii religioase care erau fie capelele lor de curte, fie biserici de familie, fie propriile lor ctitorii, fie lăcaşuri în care îmbrăcaseră haina monahală. Se întâmpla adesea ca posesorul unei asemenea relicve să împartă fragmente din ea unor apropiaţi, în felul acesta explicându-se răspândirea lor pe o arie geografică largă şi într-un timp scurt.

Vaticanul era şi el un loc unde, de-a lungul secolelor, se adunaseră felurite comori şi, desigur, preţioase moaşte, dintre care lemnul Sfintei Cruci nu avea cum să lipsească.

În Răsăritul ortodox, între odoarele cele mai de seamă ale Muntelui Athos se aflau sfintele moaşte. Astăzi se ştie cu siguranţă că mănăstirile Marea Lavră, Vatoped, Hilandar, Pantocrator, Xeropotamou, Dochiariou, Caracallou, Filoteou, Simonopetra, Sfântul Pavel, Xenofon, Grigoriou, Esfigmenou, Sfântul Pantelimon şi Castamonitou posedă bucăţi din lemnul Adevăratei Cruci[12]. Mănăstirile Ivir,

---

[8] Inge Hacker-Sück, *op. cit.*, p. 240–242; Bruno Klein, *The Beginnings of Gothic Architecture in France and its Neighbors*, în volumul *The Art of Gothic*, p. 83–85, 87–88.

[9] Inge Hacker-Sück, *op. cit.*, p. 218.

[10] *Ibidem*, p. 220.

[11] Nu voi alcătui, în cele ce urmează, un inventar al fragmentelor din lemnul Sfintei Cruci sau al relicvariilor în care au fost aşezate unele dintre ele; pentru aceasta, v. A. Frolow, *La relique de la Vraie Croix: recherches sur le développement d'un culte*, Paris, 1961; idem, *Les reliquaires de la Vraie Croix*, Paris, 1965; Franz Niehoff, ***Umbilicus mundi*** *– Der Nabel der Welt. Jerusalem und das Heilige Grab im Spiegel von Pilgerberichten und –karten, Kreuzzügen und Reliquiaren*, în volumul ***Ornamenta Ecclesiae****. Kunst und Künstler der Romanik*, Herausgegeben von Anton Legner, III, Köln, 1985, p. 53–72 şi catalogul, p. 82–87, nr. H 9 – H 11; p. 94–95, nr. H 15; p. 102–133, nr. H 25 – H 43; p. 133, nr. H * 1; p. 168, 184, nr. H 68.

[12] Andrew Simonopetritis, *Holy Mountain. Bulwark of Orthodoxy and of the Greek Nation*, Salonic, 1969, p. 52, 60, 68, 75, 82, 83, 91, 94, 101, 105, 109, 119.

Dionisiou, Cutlumus, Zografu şi Stavronikita fie nu au asemenea relicve, fie nu vorbesc despre ele.

De multe ori, bucăți din Sfânta Cruce au fost trimise în dar unor suverani şi aceasta pentru că relicvele nu erau simple obiecte ale veneraţiei, ci adevărate simboluri ale puterii, importanța unui suveran medieval fiind apreciată şi în funcţie de numărul şi valoarea moaştelor pe care le primea sau pe care, la rândul său, le dăruia. Fragmentul din Adevărata Cruce primit de regele sârb Ştefan Primul Încoronat de la tatăl său, Sfântul Simion, „doit confirmer la démarche purement politique de la désignation de Štefan comme héritier […]. Mais la Croix renvoye aussi à une symbolique du *pouvoir*, donc à une affirmation du caractère monarchique du pouvoir/gouvernement serbe comme aux formes de piété populaire pour la Croix très répandues dans le christianisme oriental”[13]. Cultul relicvelor era, în fond, şi o formă de manifestare a puterii. „Posséder des reliques fait partie de la fonction impériale ou royale: en accumulant les corps saints, le prince se forge comme un bouclier sacré de son pouvoir et de son royaume”[14]. „Qui détient les reliques est lui-même un roi christique et le roi des rois de ce monde”[15].

Pe de altă parte, exista o strânsă legătură între cultivarea idealului de cruciadă şi adunarea de relicve. În 1247, încercând să-l convingă pe regele Angliei să pornească o cruciadă, patriarhul de Ierusalim i-a trimis picături din sângele Mântuitorului. Regele Henric al III-lea – contemporan al lui Ludovic cel Sfânt – a aşezat relicva (cea mai preţioasă dintre toate câte cumpărase ori primise în dar) în catedrala Westminster Abbey. Ea a fost privită ca un instrument menit să contrabalanseze importanța covârşitoare a relicvelor de la Paris şi să-l aşeze, sub raportul suveranului ideal, pe Henric al III-lea alături de Ludovic al IX-lea. Aceasta se vede şi din faptul că noua catedrală însăşi fusese construită după modelul capelei palatine de la Paris[16].

În ceea ce priveşte Adevărata Cruce, ea a fost nu numai un însemn militar, ci şi un element de propagandă extrem de eficient în vederea proclamării cruciadei[17]. Prezența sa este menționată îndeobşte în legătură cu luptele împotriva

---

[13] Petre Guran, *Invention et translation des reliques – un cérémonial monarchique ?*, în **RESEE**, XXXVI, 1998, 1–4, p. 210 şi 226.

[14] Colette Beaune, *L'inauguration de la Sainte-Chapelle*, în „Historia”, 63, janvier–février 2000, p. 70.

[15] *Ibidem*.

[16] Ute Engel, *Gothic Architecture in England*, în volumul *The Art of Gothic*, p. 136 („Westminster Abbey became the most French of English Gothic church buildings”).

[17] Giuseppe Ligato, *The Political Meanings of the Relic of the Holy Cross among the Crusaders and in the Latin Kingdom of Jerusalem: An Example of 1185*, în *Autour de la Première Croisade*, Actes du colloque de la „Society for the Study of the Crusade and the Latin East”, Clermont-Ferrand, 22–25 juin 1995, réunis par Michel Balard, Paris, 1996, p. 316–317. Din izvoare nu se înțelege foarte clar dacă *vexillum crucis* trimis de la Ierusalim regelui Henric al II-lea, în 1185, pentru a-l convinge să pornească la cruciadă, era o banieră cu semnul Crucii sau era chiar o fărâmă din lemnul sfânt (*ibidem*, p. 320; pentru semnificația formulei *vexillum sanctae crucis*: p. 321–330).

duşmanilor credinţei creştine[18]. Calitatea Crucii de aducătoare a biruinţei era cultivată într-o măsură atât de mare încât, în vremea cruciadelor, „a military failure could be attributed to the absence of the Holy Wood", iar „the presence of the relic in the royal expeditions became soon quite normal and expected"[19]. Această legătură a deţinătorilor puterii cu Sfânta Cruce este evidentă nu numai pentru vremurile de război, ci şi pentru cele de pace, când relicva era folosită în cadrul unor ceremonii. De pildă, la încoronarea regilor Poloniei se utiliza un fragment din lemnul sfânt, primit de la Bizanţ de Vladislav Jagiello, în 1420[20].

Informaţii directe despre existenţa în Moldova secolului al XV-lea a vreunui fragment din lemnul Adevăratei Cruci nu există[21]. Vechile noastre izvoare narative nu pomenesc niciodată eventuala aducere în ţară a unei asemenea relicve. Dar nu trebuie să ne mire: aceste izvoare nu relatează nimic nici despre aducerea moaştelor Sfântului Ioan cel Nou la Suceava, ceea ce nu înseamnă că evenimentul nu s-a petrecut.

S-a remarcat, în repetate rânduri, atenţia pe care Ştefan cel Mare a acordat-o zilei de 14 septembrie, zi în care se prăznuieşte Înălţarea Sfintei Cruci[22]. În ultimii 30 de ani de domnie, Ştefan a lăsat suficiente indicii despre importanţa pe care o dădea acestei sărbători. În 1473, considerat „an-cheie" al domniei lui Ştefan cel Mare[23], principele a încetat să mai plătească tribut Porţii şi l-a scos din tronul Ţării Româneşti pe filootomanul Radu cel Frumos. Tot în acelaşi an, domnul a fost pictat, pentru prima şi ultima oară, în genunchi în faţa Maicii Domnului cu Pruncul, în *Tetraevanghelul* de la Humor, manuscris în a cărui însemnare dedicatorie donatorul este numit „împărat". Dar evenimentele din 1473 fuseseră precedate de căsătoria lui Ştefan cel Mare cu Maria din neamul Paleologilor-Asani de la

---

Mulţumesc colegului meu, d-l Ovidiu Cristea, pentru amabilitatea cu care mi-a semnalat şi mi-a pus la dispoziţie acest studiu.

[18] *Ibidem*, p. 317.

[19] *Ibidem*, p. 319.

[20] Marek Derwich, *Le baiser de paix utilisé lors du couronnement des rois de Pologne et déposé au Trésor de Notre-Dame de Paris. Considérations sur l'importance des croix et des reliques pour le couronnement des rois de Pologne*, în „Cahiers de Civilisation Médiévale", XXXVIII, 1995, p. 337–344.

[21] V. Sorin Iftimi, *Lemnul Sfintei Cruci şi Ţările Române. Însemnări privitoare la ideologia medievală a puterii în spaţiul ortodox*, în volumul ***De potestate**. Semne şi expresii ale puterii în Evul Mediu românesc*, Iaşi, 2005 (în curs de apariţie).

[22] Maria Magdalena Székely, Ştefan S. Gorovei, *„Semne şi minuni" pentru Ştefan voievod. Note de mentalitate medievală*, în **SMIM**, XVI, 1998, p. 53–54, reluat în volumul *Ştefan cel Mare şi Sfânt. Portret în istorie*, carte tipărită cu binecuvântarea Înalt Prea Sfinţitului Pimen, Arhiepiscop al Sucevei şi Rădăuţilor, Sfânta Mănăstire Putna, 2003, p. 71–73.

[23] Dumitru Nastase, *Ideea imperială în Ţările Române. Geneza şi evoluţia ei în raport cu vechea artă românească (secolele XIV–XVI)*, Atena, 1972, p. 10; Ştefan S. Gorovei, *1473 – un an-cheie al domniei lui Ştefan cel Mare*, în **AIIAI**, XVI, 1979, p. 145–149, reluat în volumul *Ştefan cel Mare şi Sfânt. Portret în istorie*, p. 388–393; idem, *1473: Ştefan, Moldova şi lumea catolică*, în **AIIX**, XXIX, 1992, p. 75–83, reluat în volumul *Ştefan cel Mare şi Sfânt. Portret în istorie*, p. 394–404.

Mangop. Cununia s-a oficiat chiar la 14 septembrie 1472[24], în ciuda faptului că aceasta este o zi de post, în care, deci, nu se fac nunți. Firește că oficierea cununiei nu a fost întâmplător rânduită pentru ziua aceea, unirea principelui moldovean cu urmaşa împăraților bizantini fiind anume pusă sub semnul Înălțării supremului simbol al creştinismului. Este un adevăr care nu mai are nevoie de demonstrație acela că locul unde se înalță Crucea devine Centru al Lumii, al împărăției creştine prin excelență[25]. O asemenea idee pare să se fi născut în mintea lui Ştefan cel Mare înainte de căsătoria sa cu Maria Asanina Paleologhina[26]. La 12 aprilie 1470, domnul Moldovei dăruia ctitoriei sale – Mănăstirea Putna – o cădelniță care transpunea în metal scump imaginea Ierusalimului Ceresc. Întocmai ca şi Crucea, Ierusalimul Ceresc evoca şi el Centrul Lumii[27], ceea ce înseamnă că Ştefan îşi vedea țara în chip de centru al împărăției creştine cu mult înainte de 14 septembrie 1472. Judecând acest lucru în contextul politicii pontice a lui Ştefan cel Mare, am presupus că domnul a început să socotească Moldova centru al lumii creştine în 1465, odată cu luarea Chiliei, „fapt de o deosebită însemnătate sub raport economic şi strategic [...], aflat la originea principalelor conflicte externe ale țării timp de aproape un sfert de secol”[28].

În 1487, când etapa marilor confruntări militare cu Imperiul Otoman se terminase, Ştefan cel Mare a construit biserica de la Pătrăuți, cu hramul Cinstitei Cruci[29], hram despre care s-a crezut că ar fi acelaşi cu Înălțarea Sfintei Cruci. În pictura bisericii din Pătrăuți se întâlneşte o scenă, cunoscută sub numele de „Cavalcada împăratului Constantin”. „O compoziție amplă grupează o întreagă oaste de sfinți militari, călărind sub arme şi cu mantiile fâlfâind, în frunte cu Sfântul Constantin şi cu Arhanghelul Mihail, într-o direcție indicată, din cer, de o cruce. După cum a arătat A. Grabar, evocând victoria câştigată în numele Crucii de împăratul Constantin cel Mare asupra duşmanilor săi păgâni, această compoziție nu făcea decât s-o invoce pe cea a moldovenilor asupra turcilor [...]. Biserica din

[24] *Cronicile slavo-române din sec. XV–XVI publicate de Ion Bogdan*, ediție revăzută şi completată de P. P. Panaitescu, Bucureşti, 1959, p. 17.

[25] „Varianta cea mai răspândită a simbolismului Centrului este Arborele Cosmic, care se găseşte în mijlocul Universului şi care susține ca o axă cele trei Lumi” (Mircea Eliade, *Imagini şi simboluri. Eseu despre simbolismul magico-religios*, traducere de Alexandra Beldescu, Bucureşti, 1994, p. 54). „Crucea a fost asimilată cu Arborele Cosmic tocmai ca simbol al Centrului Lumii” (*ibidem*, p. 202). V. şi Geneviève Bresc-Bautier, *Sfântul Mormânt*, în volumul *Cruciadele*, p. 146–147.

[26] Maria Magdalena Székely, *„Vino să-ți arăt pe mireasa, femeia mielului”. Cădelnița de la Putna şi semnificația ei*, în volumul *Închinare lui Petre Ş. Năsturel la 80 de ani*, îngrijit de Ionel Cândea, Paul Cernovodeanu şi Gheorghe Lazăr, Brăila, 2003, p. 431–432.

[27] Pierre-André Sigal, *Şi mărşăluitorii lui Dumnezeu au pus mâna pe arme*, în volumul *Cruciadele*, p. 116–117.

[28] Şerban Papacostea, *Relațiile internaționale ale Moldovei în vremea lui Ştefan cel Mare*, în idem, *Evul Mediu românesc. Realități politice şi curente spirituale*, Bucureşti, 2001, p. 143, reluat în volumul *Ştefan cel Mare şi Sfânt. Portret în istorie*, p. 520.

[29] *Repertoriul monumentelor şi obiectelor de artă din timpul lui Ştefan cel Mare*, Bucureşti, 1958, p. 61, nr. 3.

Pătrăuți şi compoziția ei alegorică trebuiau să spună limpede că pacea nu fusese acceptată decât în fapt, ca o provizorie «încetare a focului», de către domnescul ctitor, care se socotea virtual în război, apelând la forțele cereşti cele mai calificate în vederea declanşării lui efective”[30]. Un an mai târziu, tot la 14 septembrie, se sfințea biserica Mănăstirii Voroneț, având ca hram pe Marele Mucenic Purtător de Biruințe Gheorghe. În fine, spre sfârşitul domniei, în 1500, Ştefan cel Mare începea construcția bisericii de la Volovăț, sfințită în ziua Înălțării Sfintei Cruci[31]. Hramul ei, chiar Înălțarea Sfintei Cruci, „nu reprezintă, însă, decât o reluare – şi o precizare – când lupta reîncepe, a hramului căruia îi fusese dedicată cu 13 ani în urmă, când ea se întrerupea, biserica din Pătrăuți”[32].

Această ctitorie a lui Ştefan cel Mare merită o atenție specială. Tabloul ei votiv a fost repictat[33], pe un strat nou de tencuială. Teodora Voinescu era de părere că actualul tablou votiv de la Pătrăuți are „toate caracteristicile picturii timpului şi acelaşi stil cu restul ansamblului”[34]. Răzvan Theodorescu socotea că „tabloul votiv din naos, cu ctitorul zugrăvit după model, aşezat în fața lui Hristos are ceva din atmosfera de curte a Bizanțului” şi remarca „finețea desenului, până la redarea unor amănunte ale fizionomiei de noblețe clasică”[35]. Tereza Sinigalia considera tabloul votiv de la Pătrăuți „o piesă de excepție, potențată şi de încercarea de portretizare a lui Ştefan în primul rând”[36]. Încercând să explice motivul pentru care a fost nevoie de repictarea tabloului, Maria Ana Musicescu a avansat două ipoteze: „ori că în cuprinsul lui se afla o greşeală sau o inabilitate de execuție care a făcut necesară repictarea; ori că în cursul pictării monumentului a intervenit schimbarea în situația lui Bogdan, ceea ce a avut drept urmare punerea în concordanță a tabloului cu noul rang pe care îl deținea singurul fiu al lui Ştefan”[37]. Reluând discuția, Tereza Sinigalia a mers cu ipotezele şi mai departe: „biserica ridicată de Ştefan cel Mare în 1487 a fost pictată la unu-doi ani după construirea sa, conform uzanțelor canonice, dar şi tehnice. Un tablou votiv amplu, traducând realitățile momentului, a fost desfăşurat pe ambii pereți. În mod normal în acest tablou votiv figurau atât Alexandru, fiul cel vârstnic, asociat la tron, cât şi Bogdan-Vlad, mezinul având în

[30] Dumitru Nastase, *Ideea imperială în Țările Române*, p. 7.

[31] *Repertoriul...*, p. 183, nr. 20.

[32] Dumitru Nastase, *op. cit.*, p. 8.

[33] V. şi Maria Magdalena Székely, *Observații mărunte în vechi biserici moldoveneşti*, în **SMIM**, XV, 1997, p. 177–178.

[34] Teodora Voinescu, *Portretele lui Ştefan cel Mare în arta epocii sale*, în volumul *Cultura moldovenească în timpul lui Ştefan cel Mare*, îngrijit de M. Berza, Bucureşti, 1964, p. 471, nota 1.

[35] Răzvan Theodorescu, *„Această poartă a Creştinătății”*, în volumul *Artă şi civilizație în timpul lui Ştefan cel Mare*, Bucureşti, 2004, p. 6; acelaşi text (cu neînsemnate diferențe şi fără „bibliografia orientativă”), în **RM**, XL, 2004, 3, p. 8.

[36] Tereza Sinigalia, *Arta pictorilor – între unitate şi diversitate*, în volumul *Artă şi civilizație în timpul lui Ştefan cel Mare*, p. 63.

[37] Maria Ana Musicescu, *Considerații asupra picturii din altarul şi naosul Voronețului*, în volumul *Cultura moldovenească în timpul lui Ştefan cel Mare*, p. 370, nota 2.

jur de 10 ani, şi posibil încă o fetiţă. În acest context, locul lui Alexandru s-ar fi cuvenit a fi imediat după tatăl său, celelalte personaje urmând. Schimbarea poziţiei lui Bogdan în stat, după moartea lui Alexandru, la 29 [sic !] iulie 1496, a determinat repictarea tabloului votiv numai în zona în care imaginea nu mai corespundea realităţilor istorice ale momentului: apariţia unui nou asociat la tron, deci a unui nou moştenitor al coroanei”[38].

Tabloul votiv de la Pătrăuţi nu a putut fi, însă, repictat în vremea lui Ştefan cel Mare, ci într-o etapă ulterioară. Oricine priveşte chipurile lui Ştefan şi ale membrilor familiei sale şi le compară cu figura Sfântului Constantin, aflat în postura de intercesor, pe peretele de vest al naosului, constată că feţele ctitorilor sunt umflate, turtite, că trupurile sunt îngroşate, lipsite de suplеţe. Mai mult decât atât, coroanele pe care ei le poartă sunt grosolane, neavând nimic de-a face cu coroanele pictate, bunăoară, la Voroneţ. Este un semn clar că aici suntem în faţa unei picturi din vremea în care domnii Moldovei nu mai purtau coroane şi pictorii nu mai acordau atenţie reprezentării acestor obiecte. În afară de aceasta, nici unul dintre personajele din tablou nu are nume. Or, din nici o imagine votivă în frescă, păstrată în forma lăsată de Ştefan cel Mare, nu lipseşte numele personajelor. Cel care a refăcut tabloul de la Pătrăuţi s-a mărginit, de fapt, la a picta ceea ce văzuse în tabloul vechi: un bărbat cu macheta bisericii în mâini, un tânăr şi o femeie însoţită de două fetiţe. Şi a făcut-o cu atâta inabilitate, încât G. Balş credea că Ştefan cel Mare apare însoţit de două femei[39] ! Din toate aceste motive, cea de-a doua ipoteză formulată de Maria Ana Musicescu – şi preluată de Tereza Sinigalia – nu poate fi luată în consideraţie. Dar dacă o admitem ca valabilă pe prima şi dacă ţinem seama de faptul că, în biserica de la Pătrăuţi, toate inscripţiile de pe scenele pictate sunt în limba greacă, ne putem întreba ce titlu va fi purtat Ştefan cel Mare sau cum va fi fost el înfăţişat şi dacă nu cumva aici vor fi fost „greşelile” pe care urmaşii săi au trebuit să le îndrepte târziu, în alte conjuncturi politice.

În exterior, biserica lui Ştefan are un singur perete pictat: cel de vest, cu o singură compoziţie – Judecata de Apoi. S-a presupus că această frescă ar fi mai târzie, dar pisania, neobişnuit de mică şi de îngustă, total diferită de pisaniile bisericilor contemporane Pătrăuţilor (Milişăuţii, Sfântul Ilie–Suceava şi Voroneţul) trădează intenţia vădită a ctitorului de a avea un perete cu cât mai mult spaţiu liber, necesar desfăşurării ciclurilor iconografice. O viitoare cercetare amănunţită a picturii de pe peretele de apus al bisericii din Pătrăuţi ar putea oferi argumente noi în favoarea ipotezei privind începutul picturii exterioare moldoveneşti în vremea lui Ştefan cel Mare, susţinută, cu destul temei, în anii din urmă[40].

---

[38] Tereza Sinigalia, *op. cit.*, p. 63–64.

[39] G. Balş, *Bisericile lui Ştefan cel Mare*, Bucureşti, 1926, p. 22.

[40] Dumitru Nastase, *Biserica din Bălineşti şi pictura ei exterioară*, în **SCIA**, seria Artă plastică, 43, 1996, p. 3–18; idem, *Pictura exterioară a bisericii din Bălineşti şi ferecătura Tetraevanghelului de la Feleac*, în volumul *Închinare lui Petre Ş. Năsturel la 80 de ani*, p. 473–477.

În legătură cu pictura interioară a bisericii din Pătrăuți se cuvine reamintit faptul că Sfântul Împărat Constantin este reprezentat aici de trei ori[41]: o dată ca intercesor în tabloul votiv, a doua oară ținând crucea, împreună cu mama sa, Sfânta Elena (pe peretele de vest al naosului) şi a treia oară în marea scenă numită îndeobște „Cavalcada împăratului Constantin" (pe peretele de vest al pronaosului, deasupra uşii de intrare).

Despre semnificația așa-numitei „Cavalcade" s-a scris mult. Meritul de a fi încercat o primă interpretare a scenei îi revine lui André Grabar. El a remarcat că armata sfinților reprezentată acolo este condusă de Arhanghelul Mihail, căruia îi urmează Sfântul Împărat Constantin, Sfinții Gheorghe şi Dimitrie, apoi, în grup mai mare şi mai dificil de identificat, Sfinții Theodori, probabil Sfântul Procopie, Sfântul Mercurie, Sfântul Nestor, Sfântul Artemie şi Sfântul Eustratie. Undeva, în dreapta, indicând sensul de mers, se distinge o cruce pe fondul albastru al cerului. După părerea lui Grabar, această cruce explică, în fond, scena: plecarea împăratului Constantin la lupta care va aduce victoria credinței creştine[42]. Istoricul de artă francez a atras atenția că imaginea nu apare în nici o erminie, ea trebuind să aibă rațiuni speciale[43]. Şi află aceste rațiuni în lupta împotriva necredincioşilor a lui Ştefan cel Mare – „Nou Constantin", prezumtiv comandant de cruciadă –, procesiunea sfinților militari sub semnul Crucii având un sens clar alegoric[44].

La rândul său, Sorin Ulea a adăugat: „... pe peretele de vest al pronaosului bisericii din Pătrăuți e zugrăvită o vastă friză care ocupă întreaga lățime a peretelui şi-l înfățişează pe împăratul Constantin călare pe un cal şarg, conducând o impozantă cavalcadă de sfinți militari, în frunte cu Sfinții Gheorghe şi Dimitrie. Împăratul e precedat de Arhanghelul Mihail, conducătorul oştilor cereşti, care deschide simbolic drumul, arătându-i lui Constantin, cu mâna întinsă, o cruce albă apărută pe cer, în extrema dreaptă a compoziției, deasupra unui munte. Este vorba, aşadar, de transpunerea iconografică a faimoasei legende povestită de Eusebiu în *Vita Constantini*, după care Constantin, pornit la luptă pentru apărarea Creştinătății, ar fi văzut, în drumul său spre Roma, deasupra soarelui în asfințit, o cruce luminoasă însoțită de cuvintele : «Τούτῳ νίκα» (Învinge prin aceasta) [...]. Zugrăvită chiar deasupra uşii de ieşire din biserică şi ocupând întreaga lățime a pronaosului, această compoziție avea, în chipul cel mai evident, menirea să rămână în ochii tuturor celor care ieşeau din biserică, o imagine care să se graveze în memorie; un exemplu care să țină mereu trează în conştiința lor ideea fundamentală a vremurilor

[41] Idem, *Ştefan cel Mare împărat*, în **SMIM**, XVI, 1998, p. 74, reluat în volumul *Ştefan cel Mare şi Sfânt. Portret în istorie*, p. 578.

[42] André Grabar, *Les croisades de l'Europe Orientale dans l'art*, în idem, *L'art de la fin de l'Antiquité et du Moyen Âge*, I, Paris, 1968, p. 169.

[43] *Ibidem*, p. 170.

[44] *Ibidem*, p. 170–171.

în care trăiau: lupta împotriva cotropitorului otoman şi încrederea în victoria finală”[45].

I. D. Ştefănescu, Răzvan Theodorescu[46] şi acum, în urmă, Ştefan Andreescu[47] au găsit asemănări între scena de la Pătrăuți şi ciclul *Legenda Crucii* pictat de Piero della Francesca în biserica San Francesco din Arezzo, la 1452–1466. Au fost folosite, pentru comparație, mai ales episoadele privind visul împăratului Constantin, victoria asupra lui Maxenţiu şi bătălia dintre Heraclius şi Chosroe.

De la bun început, trebuie spus că termenul „cavalcadă” folosit pentru compoziția de la Pătrăuți nu mi se pare potrivit, întrucât caii sfinților nu sunt înfățişați alergând, ci mergând la pas. Pe de altă parte, în chip surprinzător, personajele nu au înfățişarea războinică pe care ar fi presupus-o o scenă menită să îndemne la luptă permanentă împotriva necredincioşilor. Dimpotrivă, Arhanghelul Mihail are capul întors spre spate, dând impresia că vorbeşte cu împăratul Constantin, Sfântul Gheorghe priveşte spre Sfântul Dimitrie, iar în grupul compact de sfinți militari care urmează, primul îşi sprijină brațul drept pe umărul celui de alături, iar ultimii doi par să stea de vorbă. Mai mult decât atât, îndeobşte, când aceşti sfinți militari sunt pictați în locul care li se cuvine, în naos, ei poartă fel şi fel de arme: săbii, arcuri însoțite de tolbe pline cu săgeți, lănci, cuțite; mai au scuturi mari de apărare şi coifuri, de obicei lăsate pe spate. La Pătrăuți au doar lănci şi scuturi. Ceea ce ni se înfățişează în fresca bisericii lui Ştefan pare a fi mai mult o paradă, decât o pornire la luptă propriu-zisă.

Asupra comparației cu scenele de la Arezzo zăbovesc foarte puțin. Spre deosebire de acelea, compoziția de la Pătrăuți nu reproduce nici o luptă; dimpotrivă, ea degajă o atmosferă de seninătate şi linişte, mişcarea însăşi fiind abia sugerată. Caii împăratului Constantin şi ai celor 11 sfinți militari care-i urmează au fost pictați în gri, ocru (mai multe nuanțe) şi roşu (mai multe nuanțe). Desigur că folosirea numai a acestor culori nu este lipsită de semnificație. Prin nuanțe de ocru, pictorii medievali reprezentau pământul şi, în general, tot ceea ce ținea de materie[48]. Roşului îi erau conferite semnificații bogate, unele chiar contradictorii[49];

---

[45] Sorin Ulea, în *Istoria artelor plastice în România*, redactată de un colectiv sub îngrijirea acad. prof. George Oprescu, I, Bucureşti, 1968, p. 353–354.

[46] Răzvan Theodorescu, *Arezzo şi Pătrăuți*, în idem, *Istoria văzută de aproape*, Bucureşti, 1980, p. 80–82, reluat în „cultură & turism.ro”, 11, 2004, p. 55–57 şi cu traducere în limba engleză; v. şi idem, *„Această poartă a Creştinătății”*, p. 7.

[47] Ştefan Andreescu, *Pătrăuți şi Arezzo: o comparație şi consecințele ei*, în volumul *Ştefan cel Mare şi Sfânt. Atlet al credinței creştine*, carte tipărită cu binecuvântarea Înalt Prea Sfințitului Pimen, Arhiepiscop al Sucevei şi Rădăuților, Sfânta Mănăstire Putna, 2004, p. 375–388.

[48] Egon Sendler, *Icoana, imaginea nevăzutului. Elemente de teologie, estetică şi tehnică*, traducere din limba franceză de Ioana Caragiu, Florin Caragiu şi monahia Ilie Doinița Teodosia, Bucureşti, 2005, p. 169.

[49] Michel Pastoureau, *Omul roşu. Iconografia medievală a lui Iuda*, în idem, *O istorie simbolică a Evului Mediu occidental*, traducere din franceză de Em. Galaicu-Păun, Chişinău, 2004, p. 232–233.

culoare a sângelui, el simboliza, în primul rând, viața[50]. Zugravii de la Pătrăuți au folosit, aşadar, în reprezentarea cailor, culori „bune", optimiste, în aşa fel încât compoziția să transmită un mesaj de încredere şi speranță. Fără îndoială că tot de aceea s-a evitat utilizarea negrului, care exprima lipsa luminii, absența a toate, moartea[51].

Din întregul grup pictat în biserica lui Ştefan cel Mare se detaşează silueta Arhanghelului Mihail, singurul care călăreşte un cal alb. Pentru oamenii Evului Mediu, albul semnifica puritate, calm, lumină, bucurie[52], fiind „culoarea care exprimă în mod direct lumea dumnezeiască"[53]. Cum, „în cadrul unei picturi, albul domină imaginea prin strălucirea sa"[54], înseamnă că zugravii de la Pătrăuți au vrut să sugereze – prin folosirea acestei culori – că cel mai important personaj din întregul grup este Arhanghelul Mihail, şi nu împăratul Constantin[55]. În fine, între frescele de la Arezzo şi cele de la Pătrăuți mai există un element deosebitor: în biserica din Moldova, Arhanghelul Mihail nu-i apare în vis Sfântului Constantin, ci călăreşte, puțin înaintea lui, având chiar aerul că i-ar spune ceva.

Este evident că, aşa cum au remarcat André Grabar şi istoricii de artă care au mers pe urmele lui, scena de la Pătrăuți este o alegorie, neîntâlnită ca atare în erminii, şi care trebuie explicată numai după ce i se identifică sursele. Cum *Vita Constantini* a lui Eusebiu este destul de puțin probabil să fi servit drept sursă[56], mai apropiat rămâne *Panegiricul împăraților Constantin şi Elena*[57], scris de patriarhul Eftimie al Târnovei şi copiat de ieromonahul Iacov la Putna, întâmplător sau nu, în 1473–1474[58]. În vechea traducere românească a *Panegiricului*, se spune că împăratul Constantin, înaintea confruntării cu Maxențiu, „temându-se de înşelăciune meşterşugită, chiema pre Dumnezeu al tătâni-său întru ajutor să se aréte lui cine iaste. Şi îndată ce doriia au nemerit, că primblându-se el într-un câmp oareunde, cu oastea, şi pre Dumnezeu întru cuget chiemând spre ajutoriu, să arătă sămnul lui Dumnezeu întru amiazizi, mai vârtos decât razăle soarelui strălucind, în chip de cruce arătându-se şi cu sămnare de stéle şi cu slove râmleneşti zicând: «Cu aceasta vei birui, Constantine». Iar împăratul uimindu-se de aceasta, şi întrebă pre cei ce era cu dânsul: «Au vedeți şi voi ceva ?». Şi toți cu un glas mărturisiră

[50] Egon Sendler, *op. cit.*, p. 165–166.
[51] *Ibidem*, p. 169–170.
[52] *Ibidem*, p. 162–165.
[53] *Ibidem*, p. 162.
[54] *Ibidem*.
[55] De altminteri, şi în *Apocalipsă*, primul dintre cei patru călăreți – anume acela care poartă cununa biruinței – are un cal alb (*Apocalipsa*, 6, 2). Şi tot călare pe un cal alb este descris şi Mesia (*Apocalipsa*, 19, 11); Maurice Cocagnac, *Simbolurile biblice. Lexic teologic*, traducere din franceză de Michaela Slăvescu, Bucureşti, 1997, p. 173–174. V. şi observațiile lui Liviu Pilat, *Mesianism şi escatologie în imaginarul epocii lui Ştefan cel Mare*, în **SMIM**, XXII, 2004, p. 111.
[56] Liviu Pilat, *op. cit.*, p. 109.
[57] Ştefan Andreescu, *Pătrăuți şi Arezzo…*, p. 377.
[58] *Repertoriul…*, p. 390, nr. 146.

aşijderea că văd, iar împăratul să mira văzând acea videnie şi toată zioa trecu înfricoşat”[59].

Prin urmare, în text, apariția semnului Crucii înaintea luptei de la Podul Milvius nu se leagă în nici un fel de Arhanghelul Mihail sau de vreun sfânt militar[60], ceea ce înseamnă că nu *Panegiricul* a fost sursa frescei de la Pătrăuți. În schimb, el a avut acest rol pentru o compoziție pictată pe peretele de vest al naosului, în biserica de la Arbore (Solca), ctitorită de portarul Sucevei, Luca Arbure[61]. Spre deosebire de Pătrăuți, dar întocmai ca în *Panegiric*, la Arbore, împăratul Constantin nu este condus de nimeni, ci se află el însuşi în fața grupului de ostaşi. Aceşti ostaşi nu sunt sfinți militari, ci oameni în carne şi oase. Scena are un vădit conținut istoric, ea fiind populată de personaje reale, pământeşti.

Caracterul istoric al compoziției de la Arbore (reprezentare, după *Panegiric*, a apariției miraculoase a semnului Crucii înaintea luptei dintre Constantin şi Maxențiu) şi caracterul religios al compoziției de la Pătrăuți (în care împăratul Constantin este condus de o putere fără de trup şi este urmat de sfinți militari)[62] fac imposibilă susținerea ideii că scena pictată la Pătrăuți a fost reluată în biserica de la Arbore[63] şi, cu atât mai puțin, la Bălineşti, în biserica logofătului Ioan Tăutu[64].

La Bălineşti, în fresca aflată acum în restaurare, n-am reuşit să identific o scenă care să amintească de aceea de la Pătrăuți sau măcar de aceea de la Arbore. Nu am dat de urma unei asemenea compoziții nici în monografia pe care Corina Popa a consacrat-o Bălineştilor[65]. Nici „ideea de cruciadă în pictura bisericii din

---

[59] G. Mihăilă, *Tradiția literară constantiniană de la Eusebiu al Cezareei la Nichifor Calist Xanthopulos, Eftimie al Târnovei şi domnii Țărilor Române*, în idem, *Cultură şi literatură română veche în context european. Studii şi texte*, Bucureşti, 1979, p. 339.

[60] Nici pentru celelalte două apariții ale Crucii, *Panegiricul* nu menționează prezența vreunui sfânt în preajma împăratului Constantin (*ibidem*, p. 346, 347).

[61] Liviu Pilat, *Modelul constantinian şi imaginarul epocii lui Ştefan cel Mare*, în volumul *Ştefan cel Mare şi Sfânt. Atlet al credinței creştine*, p. 441–442.

[62] Afirmația că, în scena sfinților militari călări de la Pătrăuți, împăratul Constantin este „personajul istoric”, în vreme ce, în tabloul votiv, el apare ca „intercesorul ajuns în ceruri” (Tereza Sinigalia, *Arta pictorilor – între unitate şi diversitate*, p. 62) nu are nici un temei.

[63] Sorin Ulea, *Originea şi semnificația ideologică a picturii exterioare moldoveneşti*, I, în **SCIA**, X, 1963, 1, p. 75–76, 86 (în nota 1 de la p. 76, autorul precizează: „am descoperit această scenă [la Arbore] în anul 1959, înlăturând un strat foarte subțire de depoziție calcaroasă care o făcea invizibilă. Cavalcada de la Pătrăuți nu mai este, aşadar, unica de felul ei în arta țărilor ortodoxe, cum s-a crezut până acum”); Ştefan Andreescu, *Pătrăuți şi Arezzo…*, p. 387. Mergând mai departe, Vasile Drăguț a socotit că zugravul de la Arbore se vădeşte „un continuator îndeaproape al spiritului combativ local” (Vasile Drăguț, *Dragoş Coman, maestrul frescelor de la Arbore*, Bucureşti, 1969, p. 27).

[64] Vasile Drăguț, *Arta creştină în România*, 4, Secolul al XV-lea, album tipărit cu binecuvântarea Prea Fericitului Părinte Iustin, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1985, p. 136 („Demnă de atenție este şi reluarea acestei imagini în picturile de la Bălineşti şi Arbore, dovadă că mesajul implicat aici nu a rămas fără ecou în conştiința pictorilor moldoveni”); Răzvan Theodorescu, *„Această poartă a Creştinătății”*, p. 6 („…scenă vastă […], negăsită în erminia bizantină şi pictată aici, pentru întâia oară în Moldova, dar reluată curând la Bălineşti şi la Arbore”).

[65] Corina Popa, *Bălineşti*, Bucureşti, 1981, p. 15–25.

Bălineşti", formulată – după afirmaţia lui Nicolae Stoicescu[66] – de André Grabar în studiul său, *Les croisades de l'Europe Orientale dans l'art*, n-am reuşit s-o găsesc în textul istoricului francez de artă[67]. Nu rămâne decât să aşteptăm o revelaţie, produsă de finalizarea lucrărilor de restaurare a picturii.

În mod cu totul surprinzător, cercetătorii noştri care s-au ocupat de controversata compoziţie de la Pătrăuţi – căreia i-au căutat surse, analogii şi explicaţii – au vorbit numai în treacăt despre o scenă, se pare asemănătoare, pictată la 1355 într-o biserică bizantină din satul cretan Kritza[68]. Tot la fel, a fost aproape ignorată şi compoziţia din biserica Sfinţii Constantin şi Elena de la Ohrida, în care împăratul Constantin pare a fi urmat de sfinţi militari şi precedat de un alt cavaler, probabil Arhanghelul Mihail, din care nu se mai poate vedea mare lucru. Comparată cu cea de la Pătrăuţi, scena pictată la Ohrida a fost considerată „la première représentation connue de ce thème", aluzie la luptele antiotomane ale lui Skanderbeg şi la revolta de la Ohrida, din 1466[69]. Şi aceasta, în vreme ce la noi s-a spus că „această temă, ilustrată pentru prima oară la biserica din Pătrăuţi (1487), este caracteristică numai pentru pictura murală din Moldova"[70].

Întorcându-ne la Pătrăuţi, trebuie precizat, dintru început, că semnul Crucii, Arhanghelul Mihail, Sfântul Constantin şi sfinţii militari se regăsesc laolaltă *numai* în viziunile legate de Judecata de Apoi, ceea ce redeschide discuţia privind *semnificaţia escatologică a compoziţiei* analizate[71]. În *Evanghelia* după Matei, se spune: „Atunci se va arăta pe cer semnul Fiului Omului şi vor plânge toate neamurile pământului şi vor vedea pe Fiul Omului venind pe norii cerului, cu putere şi cu slavă multă" (Matei, 24, 30). „Şi va trimite pe îngerii Săi, cu sunet mare de trâmbiţă, şi vor aduna pe cei aleşi ai Lui din cele patru vânturi, de la

[66] Nicolae Stoicescu, *Repertoriul bibliografic al localităţilor şi monumentelor medievale din Moldova*, Bucureşti, 1974, p. 58.

[67] De altfel, André Grabar nu vorbeşte, în studiul amintit, nici despre pictura de la Arbore, cum indică Nicolae Stoicescu (*ibidem*, p. 30).

[68] Sorin Ulea, în *XIV^e Congrès International des Études Byzantines, Bucarest, 6–12 septembre 1971. Résumés. Communications*, Bucureşti, 1971, p. 163–164. Comunicarea prezentată de autor la acest congres, *L'origine iconographique du thème de la cavalcade de l'Empereur Constantin* (cf. şi idem, *Arhanghelul de la Ribiţa. Angelologie, estetică, istorie politică*, Bucureşti, 2001, p. 144, nota 176) n-a mai fost publicată în întregime.

[69] Miltiadis-Miltos Garidis, *La peinture murale dans le monde orthodoxe après la chute de Byzance (1450–1600) et dans les pays sous domination etrangère*, Atena, 1989, p. 101. V. şi Ovidiu-Victor Olar, *Împăratul înaripat. Cultul arhanghelului Mihail în lumea bizantină*, Bucureşti, 2004, p. 250.

[70] Vasile Drăguţ, *Dragoş Coman…*, p. 27. Altminteri, în alt loc, acelaşi autor avea să scrie: „«Viziunea împăratului Constantin» se află în pictura bisericii Sf. Constantin şi Elena din Ohrida (faţada sudică; secolele XIV–XV)": idem, *Arta creştină în România*, 4, p. 136, nota 1.

[71] Liviu Pilat, *Mesianism şi escatologie…*, p. 109–110. După opinia lui Petre Guran, compoziţia de la Pătrăuţi ar înfăţişa tema Bisericii biruitoare (Petre Guran, *Βασιλεία τῶν Ῥωμαίων: pouvoir ou mystique ?*, în *Nostalgia Europei. Volum în onoarea lui Alexandru Paleologu*, îngrijit de Cristian Bădiliţă în colaborare cu Tudorel Urian, Iaşi, 2003, p. 139–140, nota 1).

marginile cerurilor până la celelalte margini" (Matei, 24, 31). Apariția Crucii reprezintă, aşadar, ultimul semn care prevesteşte pogorârea lui Hristos ca judecător şi începerea judecății[72]. Crucea este cheia care deschide porțile Raiului pentru credincioşi[73]. Arhanghelul Mihail, „figură majoră a escatologiei în apocaliptica iudaică, apoi creştină"[74], este cel în a cărui grijă cade deşteptarea morților şi conducerea tuturor sufletelor la judecată[75].

Altfel spus, compoziția de la Pătrăuți pare să reproducă momentul care precede începerea Judecății de Apoi[76]: odată ce semnul Fiului Omului a apărut, Arhanghelul Mihail conduce sufletele spre locul unde va pogorî Judecătorul. Semnificația escatologică a scenei capătă şi mai multă consistență dacă ținem seama că, pe acelaşi perete de vest al bisericii, dar în exterior, se află pictată chiar Judecata de Apoi. Aplicând principiul potrivit căruia pictura din interiorul şi din exteriorul bisericilor „se determină reciproc, exact ca *fața* şi *dosul* unei mănuşi"[77], se poate spune că, la Pătrăuți, credincioşii vedeau, la ieşirea din biserică, un „serial" în două episoade: primul episod (aflat chiar deasupra uşii) îl constituia pregătirea pentru judecată prin apariția semnului Crucii, iar al doilea episod (de

---

[72] *Antihristica. Semnul venirii lui Antihrist şi sfârşitul lumii din Dumnezeieştile Scripturi şi din scrierile Sfinților Părinți*, cu binecuvântarea Prea Sfințitului Părinte Galaction, Episcopul Alexandriei şi Teleormanului, Alexandria, 2004, p. 134.

[73] *Acatistul Sfintei Cruci*, în *Acatistier*, tipărit cu binecuvântarea Prea Sfințitului Iustinian, Episcop al Maramureşului şi Sătmarului, p. 141 („Bucură-te, toiagul cel tare ce ai sfărâmat uşile iadului. Bucură-te, cheia împărătească ce ai deschis uşa Raiului"); v. şi Monique Alexandre, *Sabia de foc şi heruvimii (**Gen., 3, 24**): texte creştine şi tradiții iudaice*, în eadem, *Sabia de foc şi heruvimii*, traducere de Francisca Băltăceanu şi Monica Broşteanu, ediție îngrijită de Cristian Bădiliță, Bucureşti, 2003, p. 99, 100.

[74] Monique Alexandre, *op. cit.*, p. 102.

[75] Pentru o imagine mai completă, v. rolul îndeplinit de Arhanghelul Mihail în diverse scrieri apocrife, toate cu caracter escatologic: *Codex Sturdzanus*, studiu filologic, studiu lingvistic, ediție de text şi indice de cuvinte de Gheorghe Chivu, Bucureşti, 1993, p. 248–259, 277–279; *Evanghelii apocrife*, traducere, studiu introductiv, note şi prezentări de Cristian Bădiliță, ediția a III-a, revăzută, Iaşi, 2002, p. 71, 72, 203, 239, 242, 259–260; *Trei apocrife ale Vechiului Testament. Iosif şi Aseneth*, *Testamentul lui Iov*, *Testamentul lui Avraam*, traducere, note şi prezentări de Cristian Bădiliță, Iaşi, 2000, p. 123–153; Mozes Gaster, *Apocrifele în literatura română*, în idem, *Studii de folclor comparat*, ediție îngrijită, prefață şi note de Petre Florea, Bucureşti, 2003, p. 167–169, 173, 175, 176; N. Cartojan, *Cărțile populare în literatura românească*, I, *Epoca influenței sud-slave*, ediție îngrijită de Alexandru Chiriacescu, cuvânt înainte de Dan Zamfirescu, postfață de Mihai Moraru, Bucureşti, 1974, p. 84–89, 93–95, 106–108; *ibidem*, II, *Epoca influenței greceşti*, Bucureşti, 1974, p. 49, 50, 52; Émile Turdeanu, *Le **Testament d'Abraham** en slave et en roumain*, în „Oxford Slavonic Papers", X, 1977, p. 1–38, reprodus anastatic în idem, *Apocryphes slaves et roumains de l'Ancien Testament*, Leiden, 1981, p. 201–238, nr. 5. Pentru diversele reprezentări ale Arhanghelului Mihail: *Lexikon der christlichen Ikonographie*, III, Allgemeine Ikonographie, Roma-Freiburg-Basel-Viena, 1971, col. 255–265.

[76] S-a remarcat deja că scena reprezintă, „în cadrul scenariului apocaliptic, un moment anterior pogorârii Noului Ierusalim şi anume luarea în stăpânire a Ierusalimului de către trupele cereşti" (Liviu Pilat, *Mesianism şi escatologie…*, p. 111).

[77] Sorin Dumitrescu, *Chivotele lui Petru Rareş şi modelul lor ceresc*, Bucureşti, 2001, p. 42.

care oamenii luau cunoştinţă afară, când se întorceau cu faţa spre altar pentru o ultimă metanie şi închinare), era judecata propriu-zisă.

Să nu uităm, însă, că, în Evul Mediu, orice lucru avea, în acelaşi timp, mai multe semnificaţii, uneori chiar contrare. Citim în erminie, la descrierea Judecăţii de Apoi: „Şi împreună cu ei [cu Apostolii], fă toate cetele a toţi sfinţii, spre partea cea dreaptă a lui Hristos, ţinând fiecare în mâini, ca nişte stâlpări sau ramuri verzi, faptele lor cele bune, după orânduială, stând în trei stări, într-acest chip: în întâia stare, ceata strămoşilor, a patriarhilor şi a proorocilor; în starea a doua, ceata ierarhilor, a mucenicilor şi a sihaştrilor; în starea a treia, ceata drepţilor împăraţi, a femeilor mucenice şi a cuvioaselor”[78]. Compunându-se la Pătrăuţi o scenă-prolog pentru Judecata de Apoi[79], nu s-a ales nici un grup din prima „stare”; din „starea” a doua s-au ales mucenicii, iar din a treia numai monarhul creştin ideal: Sfântul Împărat Constantin. Faptul că în această compoziţie n-au intrat nici strămoşi, nici patriarhi, nici prooroci, nici ierarhi, nici sihaştri, nici femei nu poate fi întâmplător. Înclin să atribui alegerea chiar lui Ştefan cel Mare, care i-a dorit în această scenă doar pe împăratul Constantin şi pe sfinţii militari, al căror model îl urma, care îi apăreau în lupte şi care îl protejau, conducându-l spre victorie[80].

Semnificaţia scenei de la Pătrăuţi poate fi studiată şi dintr-o altă direcţie, urmărind contextul cronologic în care se plasează construirea acestei biserici de către Ştefan cel Mare. Potrivit pisaniei, construcţia a început în ziua de 13 iunie a anului 1487; nu se ştie când a fost încheiată. În anul următor, 1488, la 1 mai, începea zidirea bisericii Sfântul Ilie–Suceava, care avea să fie terminată la 15 octombrie. În fine, la 26 mai 1488 se punea piatra de temelie a bisericii de la Voroneţ, isprăvită la 14 septembrie. Datele acestea[81], precum şi hramurile, mă determină să cred că între aceste biserici a existat o legătură şi nu una întâmplătoare. 13 iunie este ajunul prăznuirii Sfântului Proroc Elisei, iar 1 mai – ziua Sfântului Prooroc Ieremia. Data de 15 octombrie avea, pentru Ştefan vodă, o importanţă specială pentru că atunci fusese tăiat, la Reuseni, tatăl său, Bogdan al II-lea. 26 mai 1488 a fost – potrivit consemnării din pisania Voroneţului – lunea

[78] Dionisie din Furna, *Erminia picturii bizantine*, tipărită cu binecuvântarea ÎPS Nicolae, Mitropolitul Banatului, Bucureşti, 2000, p. 216.

[79] Pentru originea şi evoluţia acestei teme în iconografie, v. Miltiadis K. Garidis, *Études sur le Jugement Dernier post-byzantin du XV^e à la fin du XIX^e siècle. Iconographie, esthétique*, Salonic, 1985.

[80] Liviu Pilat, *Modelul constantinian…*, p. 429–443. Pentru sfinţii militari şi folosirea lor ca modele de către cavalerii Evului Mediu: Jean Flori, *Război sfânt, jihad, cruciadă. Violenţă şi religie în creştinism şi islam*, traducere din franceză de Felicia Andreca, Chişinău, 2003, p. 170–172; Martin Roch, *Saints guerriers ou guerriers saints: quels modèles pour les chevaliers chrétiens ?*, în *Esprit de chevalerie et littérature chevaleresque*, Quatrième Colloque d’Études Médiévales, 28–29 mars 2003, Université Fu-Jen, Taipei, Taiwan (www.svd.fju.edu.tw/fl/medieval/papers/5b.pdf). Pentru cultul Arhanghelului Mihail în Moldova lui Ştefan cel Mare: Ovidiu-Victor Olar, *Împăratul înaripat…*, p. 243–254.

[81] Analiza unora dintre ele la Maria Magdalena Székely, Ştefan S. Gorovei, *„Semne şi minuni” pentru Ştefan voievod*, p. 68–77.

după Pogorârea Sfântului Duh[82], adică cea în care se prăznuieşte Sfânta Treime, iar 14 septembrie este ziua Înălţării Sfintei Cruci. Când biserica Sfântul Ilie de lângă Suceava a început a se zidi, Ştefan cel Mare a închinat Mănăstirii Putna o cunună pentru capul Sfântului Ghenadie[83]. În ziua sfinţirii aceleiaşi ctitorii, domnul a făcut o danie „Mitropoliei de târgul Roman", pentru pomenirea înaintaşilor şi pentru sănătatea şi mântuirea sa şi a copiilor săi; dania consta în sate cumpărate de el însuşi pentru 792 de zloţi tătăreşti[84]. Nu avem ştiinţă despre danii făcute la 13 iunie 1487, când a început construcţia Pătrăuţilor; data aceasta (din păcate, fără indicarea anului[85]) o poartă, însă, dvera Bunei Vestiri de la Putna[86]. Dacă prima biserică din grupul celor trei a fost închinată Sfintei Cruci, ultima avea să fie sfinţită în ziua praznicului Înălţării Sfintei Cruci. În scena sfinţilor călări de la Pătrăuţi apare Sfântul Gheorghe; Marelui Mucenic avea să-i fie închinată biserica Mănăstirii Voroneţ. Sfântul Elisei a fost discipolul Sfântului Ilie, care l-a uns prooroc[87]. Sfântului Ieremia îi aparţin profeţii ale sfârşitului, anume cele despre dărâmarea Ierusalimului şi a Babilonului. În texte apocrife, se spune că el n-a murit, ci că sufletul său s-a ridicat la Rai şi că Ieremia a înviat după trei zile, pentru a fi, de data aceasta, ucis cu pietre[88]. Ieremia este, potrivit aceloraşi apocrife, unul dintre proorocii care sălăşluiesc în Rai[89] şi în acest chip este descris el în erminii, la scena Pogorârii lui Hristos la iad[90]. În ceea ce-l priveşte pe Sfântul Ilie[91], el a fost ridicat la Rai cu trup cu tot, întocmai ca şi Enoh. Cei doi vor fi trimişi împreună să stea împotriva Antihristului, înainte de sfârşitul lumii; vor fi ucişi şi vor învia după trei

---

[82] *Repertoriul…*, p. 77, nr. 5.

[83] *Ibidem*, p. 344, nr. 120; v. şi Petre Ş. Năsturel, *Cea mai veche inscripţie de la Ştefan cel Mare (1463)*, în volumul *Omagiu lui George Oprescu cu prilejul împlinirii a 80 de ani*, Bucureşti, 1961, p. 350, reluat în volumul *Ştefan cel Mare şi Sfânt. Portret în istorie*, p. 172–173. Tot la 1 mai, dar cu şapte ani în urmă, se termina zidul împrejmuitor al Mănăstirii Putna şi aşa-numitul „turn al tezaurului" (*Repertoriul…*, p. 55).

[84] **DRH**, A, III, p. 79–80, nr. 42.

[85] Pentru diversele propuneri de datare avansate, toate ulterioare anului 1483, v. Claudiu Paradais, *Comori ale spiritualităţii româneşti la Putna*, Iaşi, 1988, p. 222. Să fie, oare, chiar anul 1487 ?

[86] *Repertoriul…*, p. 326, nr. 111 (textul inscripţiei: „Această dveră a făcut-o Io Ştefan voievod, fiul lui Bogdan voievod, în mănăstirea de la Putna, iunie 13").

[87] *Vieţile Sfinţilor pe luna iunie*, retipărite şi adăugite cu aprobarea Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române după ediţia din 1901–1911, ediţia a II-a, sub îngrijirea P. C. Arhim. Ioanichie Bălan, Editura Episcopiei Romanului, 2002, p. 227–241.

[88] Mozes Gaster, *Apocrifele în literatura română*, p. 171; N. Cartojan, *Cărţile populare în literatura românească*, II, p. 65–68; Émile Turdeanu, *La Légende du prophète Jérémie en roumain*, în **RER**, XV, 1975, p. 145–186, reprodus anastatic în idem, *Apocryphes slaves et roumains de l'Ancien Testament*, p. 306–339, nr. 8.

[89] *Evanghelii apocrife*, p. 208.

[90] Dionisie din Furna, *Erminia picturii bizantine*, p. 117; v. şi *Evanghelii apocrife*, p. 27.

[91] Pentru cultul său: Maica Eliane Poirot, *Sfântul Proroc Ilie în cultul bizantin*, prefeţe de † Laurenţiu Streza şi † Florentin Crihălmeanu, traducere de Părintele Adrian Lung şi carmelitele din Stânceni, Sibiu, 2002.

zile[92]. Pentru a conchide, toate aceste ctitorii, aparţinând anilor 1487–1488, transmit, într-un fel sau altul, mesaje escatologice. Aluziile la lupta cu Antihristul, la sfârşitul lumii, la Judecata de Apoi şi la înviere sunt evidente şi ele nu pot fi rodul unor simple coincidenţe.

Dar nici cu aceste noi observaţii sensul adânc al scenei pictate, precum şi rostul întregii biserici de la Pătrăuţi, nu sunt cu totul lămurite. Textul pisaniei este extrem de laconic: „Io Ştefan voievod, domn al Ţării Moldovei, fiul lui Bogdan voievod, a început să zidească acest hram în numele Cinstitei Cruci, în anul 6995 (1487), luna iunie 13”[93]. André Grabar a observat că bisericile închinate Sfintei Cruci sunt rare în ţările ortodoxe[94]. Acest hram neobişnuit a fost, însă, echivalat cu acela al Înălţării Sfintei Cruci, mai cu seamă că, în inscripţia dedicatorie a *Tetraevanghelului* dăruit Pătrăuţilor în 1493, de doamna Maria, se vorbeşte de „Mănăstirea de la Pătrăuţi, unde este casa Înălţării Cinstitei Cruci”[95].

Este drept că, pentru spaţiul ortodox, hramul Pătrăuţilor, aşa cum apare el în pisanie, este unic. În schimb, în lumea catolică, el se întâlneşte destul de des[96]. Bisericile de la Colchester, Holyrood Abbey, Poitiers, Parthenay, capela castelului de la Riom şi a castelului de la Vincennes, biserica de la Saint-Cirq la Popie, capela castelului de la Châteaudun şi a castelului de la Perpignan, bisericile de la Aubusson, Ixelle, Lüttich, Nordhausen, una dintre capelele bisericii de la Ottmarsheim, capela castelului Karlstein, de lângă Praga, biserica mănăstirii dominicane din Lublin sau – în acelaşi spaţiu polonez – biserica abaţiei benedictine de la Łysa Góra sunt doar câteva exemple, dintre cele mai cunoscute în literatura de specialitate, de lăcaşuri închinate Adevăratei Cruci. Datând din secolul al X-lea până în secolul al XVI-lea şi fiind risipite în întreaga Europă, aceste edificii nu par să aibă nimic în comun. Şi totuşi ceva le uneşte, legându-le, în acelaşi timp, de la Sainte-Chapelle din Paris, a cărei capelă superioară – o repet – are şi ea acelaşi hram: toate bisericile consacrate Sfintei Cruci amintite mai înainte au fost înălţate ca *relicvare pentru adăpostirea unor fragmente din lemnul sfânt*. Mai mult decât atât,

[92] *Apocalipsa*, 11, 3–12; *Vieţile Sfinţilor pe luna iulie*, retipărite şi adăugite cu aprobarea Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române după ediţia din 1901–1911, ediţia a II-a, sub îngrijirea P. C. Arhim. Ioanichie Bălan, Editura Episcopiei Romanului, 2003, p. 409; Arhiepiscopul Averchie Tauşev, Părintele Serafim Rose, *Apocalipsa în învăţătura Sfinţilor Părinţi*, traducere din limba engleză de Cristian Maxim, Editura ICOS, 2000, p. 145–148; Savvas Agouridis, *Comentariu la Apocalipsa Sfântului Ioan*, traducere de Pr. prof. dr. Constantin Coman, Bucureşti, 1994, p. 174–179; *Evanghelii apocrife*, p. 75–76, 137, 194, 203; Mozes Gaster, *Apocrifele în literatura română*, p. 176; *Două apocrife intertestamentare. Apocalipsa lui Ilie şi Apocalipsa lui Avram*, studiu introductiv, traducere şi note de Pr. Remus Onişor, Alba Iulia, 2005, p. 43–45, 53.

[93] *Repertoriul…*, p. 61, nr. 3.

[94] André Grabar, *Les croisades de l’Europe Orientale dans l’art*, p. 170.

[95] Virgil Cândea, *Comori de artă din vremea lui Ştefan cel Mare*, în volumul *Ştefan cel Mare şi Sfânt. Atlet al credinţei creştine*, p. 16–17 (notă de Ştefan S. Gorovei şi Maria Magdalena Székely) şi fig. 17, 18.

[96] Inge Hacker-Sück, *La Sainte-Chapelle de Paris…*, p. 248, 252–253, 256–257.

s-a constatat că, în Franța, biserica lui Ludovic cel Sfânt se bucura de un prestigiu aşa de mare, încât şi alți ctitori au vrut să-i preia modelul. Pentru a-l folosi, însă, ei au trebuit să se asigure mai întâi că pot face rost şi de fragmente din relicvele Patimilor[97]. Altfel spus, dacă în zilele noastre un grup de emigranți americani îşi poate construi o bisericuță cu hramul Adevăratei Cruci, fără ca ea să posede vreo aşchie măcar din lemnul sfânt, în Evul Mediu acest lucru era imposibil. Gestul era dintre acelea care intrau în categoria uzurpărilor.

Bisericile menționate aici – dintre care cele mai multe sunt capele palatine, de dimensiuni reduse – nu erau închinate, precum alte edificii de cult, unei sărbători sau unui sfânt din calendar, ci unui obiect: relicva Sfintei Cruci. Totuşi, întrucât şi aceste biserici trebuiau să aibă o sărbătoare de hram, era aleasă fie ziua de 14 septembrie (Înălțarea Sfintei Cruci), fie ziua de 3 mai (Aflarea Sfintei Cruci). Situația Pătrăuților este absolut similară: *biserica era consacrată Sfintei Cruci ca obiect, iar prăznuirea hramului se făcea la 14 septembrie – în ziua celei mai importante sărbători legate de Sfânta Cruce*. Dacă Ştefan cel Mare ar fi vrut să construiască la Pătrăuți o biserică având hramul Înălțării Sfintei Cruci, ar fi construit-o, cum avea s-o facă în 1500, la Volovăț. De o necunoaştere a semnificației hramului firește că nu poate fi vorba, după cum nici o tentativă de uzurpare a unui asemenea hram nu poate fi avută în vedere. Nu rămâne decât să presupunem că *biserica de la Pătrăuți a fost închinată cu bună ştiință Sfintei Cruci, pentru că ea adăpostea un fragment din lemnul sfânt*. Altfel spus, biserica aceasta, de mici dimensiuni, cu inscripțiile picturilor în limba greacă, era o capelă-chivot.

Mai mult decât atât nu putem şti deocamdată. Istoria n-a fost deloc îngăduitoare cu biserica de la Pătrăuți: documentele, toate câte vor fi fost, au dispărut fără urmă, iar dintre odoare doar despre două mai avem ceva informații[98]. Unde anume în biserică va fi fost aşezată prețioasa relicvă ? Poate într-o răcliță, la vedere, sau poate chiar în masa altarului. Orişicum, acceptând prezența unei bucăți din Cinstita Cruce în Țara Moldovei, am avea, în sfârşit, o explicație mai coerentă şi mult mai nuanțată pentru respectul constant şi profund manifestat de Ştefan cel Mare față de acest martor tăcut al Patimilor Mântuitorului.

În acest context, şi frescele din biserica Pătrăuților se mai îmbogățesc în semnificații. Sub protecția relicvei scumpe, marea scenă a sfinților călări poate fi văzută ca *o amplă rugăciune a lui Ştefan cel Mare, adresată acestor purtători de Cruce (fie că era vorba de Sfântul Împărat Constantin, fie de sfinții mucenici), atât pentru lupta cu necredincioşii din această lume, cât şi pentru bună călăuzire spre scaunul Dreptei Judecăți*. Asemenea rugăciunii pe care domnul Moldovei avea s-o adreseze unuia dintre sfinții militari pictați la Pătrăuți – Marele Mucenic Gheorghe –,

[97] Peter Kurmann, *Late Gothic Architecture in France and the Netherlands*, în volumul *The Art of Gothic*, p. 167, 171.

[98] Virgil Cândea, *op. cit.*, p. 11–15 şi fig. 1–18; Ştefan S. Gorovei, *Un dar pierdut şi posibila lui semnificație*, în acest număr al revistei, p. 35–46.

şi care a fost cusută pe steagul de luptă ajuns la Mănăstirea Zografu de la Muntele Athos: „O, Răbdătorule de Patimi şi Purtătorule de Biruinţă, Mare Mucenice Gheorghe, care în nevoi şi nenorociri eşti grabnic apărător şi cald ajutător şi celor necăjiţi bucurie nespusă, primeşte de la noi şi această rugăciune, a smeritului robului tău, domnul Ioan Ştefan voievod, din mila lui Dumnezeu domn al Ţării Moldovei, păzeşte-l neatins *în acest veac şi în cel viitor*, cu rugăciunile celor ce te cinstesc, ca să te proslăvim în veci, amin”[99].

[99] *Repertoriul…*, p. 302–303, nr. 94 (*subl. mea*).

ŞTEFAN S. GOROVEI

UN DAR PIERDUT ŞI POSIBILA LUI SEMNIFICAȚIE

Jocul ironic şi trist al soartei face ca, uneori, să supraviețuiască sau să ne stea mai la îndemână pentru studiu, izvoare şi obiecte care pot oferi numai informații de mâna a doua sau, oricum, comune, de serie, în timp ce altele, constituind mărturii istorice prin ele însele şi capabile să furnizeze informații de maximă importanță, au dispărut, ori au ajuns în depozite foarte îndepărtate, ori s-au păstrat într-un singur exemplar, uneori şi acela fragmentar.

Astfel, cu ceva vreme în urmă, am prezentat într-o şedință a Filialei Iaşi a Comisiei de Heraldică, Genealogie şi Sigilografie, ştirea despre existența, la Suceava, în veacul al XIX-lea, a unei anafornițe de argint, dăruită Mitropoliei la 1649 de marele logofăt al Moldovei, Toderaşco Ianovici. Două informații unice se cuprindeau în acea veche descriere a obiectului pierdut înainte de a se fi făcut vreo fotografie sau vreun desen: numele jupânesei lui Toderaşco, necunoscut încă din documentele noastre interne, precum şi stema acestui dregător cu origine necunoscută – un vultur bicefal[1]. Altă dată, de la un fragment de piatră funerară, am putut reconstitui o frântură din biografia unui dregător al lui Ştefan cel Mare, ctitor uitat la Putna[2]. Din patru fragmente de hârtie, am desluşit soarta tragică a fiilor lui Petru Carabăț, marele vornic prigonit de Ştefan cel Tânăr (Ştefăniță), la l523[3]. O unică impresiune sigilară a fost de natură să pună într-o altă lumină întreaga veche sigilografie orăşenească din Moldova medievală[4], după cum o însemnare de danie din vremea lui Petru vodă Rareş, aşternută pe o Evanghelie grecească – superb exemplar de artă comnenă trimis din Moldova la Muntele Athos – a condus la concluzii relative la semnificația restaurării unor relicve artistice ale Imperiului Bizantin[5].

Obiectul despre care va fi vorba în continuare pare să fi dispărut (oricum, azi nu i se cunoaşte vreun loc de păstrare), însă nu înainte de a fi fost fotografiată

---

[1] Ştefan S. Gorovei, *O stemă pierdută şi semnificația ei*, comunicare în şedința din 14 noiembrie 2000 a Filialei Iaşi a Comisiei de Heraldică, Genealogie şi Sigilografie (cf. „Buletinul Institutului Român de Genealogie şi Heraldică «Sever Zotta»", II, 2000, 10–12, p. 9).

[2] Idem, *Un ctitor uitat la Putna şi asocierea la atributele puterii suverane*, în **SMIM**, XXI, 2003, p. 257–270 (reluat în volumul colectiv ***De potestate***. *Semne şi expresii ale puterii în Evul Mediu românesc*, sub tipar).

[3] Idem, *Mărturiile unui document*, în **CI** (serie nouă), XII–XIII, 1981–1982, p. 308–310.

[4] Idem, *„Am pus pecetea oraşului"*, în **MI**, XII, 1978, 2, p. 35–38 şi 55 (pecetea oraşului Neamț – Târgul Neamț de azi –, cu legenda în limba latină: *S[igillum] civium de Nimcz*).

[5] Idem, *Un dar uitat al lui Petru Rareş la Mănăstirea Dionysiou*, în volumul *Omagiu Virgil Cândea la 75 de ani*, coordonator Paul H. Stahl, I, București, 2002, p. 323–330 (reluat în volumul colectiv ***De potestate***. *Semne şi expresii ale puterii în Evul Mediu românesc*, sub tipar).

partea care, la vremea respectivă, a fost socotită (şi nu fără dreptate, desigur) ca fiind cea mai importantă sau cea mai demnă de interes.

*

În primăvara anului 2001, pe când era în toi marea căutare a urmelor doamnei Maria de Mangop, în atmosfera prietenoasă şi optimistă a Şcolii Franceze de la Atena, am stăruit îndelung şi în repetate rânduri asupra unei cărți fundamentale, pe cât de prețioasă, pe atât de rară, cea a lui Gabriel Millet despre broderiile religioase de stil bizantin[6]. Acolo, într-unul din capitolele ingenioasei clasificări a epitrahilelor, am găsit menționată o broderie de acest fel, a cărei descriere nu se potrivea cu ceea ce ştiam deja. Iată informațiile preluate din menționata lucrare:

„**Putna** (Moscou), envoyé à Moscou, à l'occasion de la guerre de 1914–1918, publié par Iorga, Hist., IV, fig. 44 (p. 356), d'après une similigravure plus ancienne, dont la photographie nous a été communiquée par la Commission des Monuments Historiques de Roumanie. – Complet, manquent quelques glands.

Données historiques. – **Putna** (Moscou), portraits de deux figures en pieds, couronnées, les bras avancés, geste de prière. L'attitude et le cadre décoratifs se retrouvent sur une photographie de Tocilescu, publiée dans le Bulletin de la Commission des Monuments Historiques, III, 1910, p. 8, où se lisent les titres Ἰω Στέφανο(ς) βοεβόδα et Κῆρα Μαρήα. Étienne, à notre gauche, est sans barbe. Il en est ainsi à Putna. Les inscriptions peu distinctes laissent deviner près de lui, dans le champ, à notre droite, «voevoda». Étienne et Marie se rencontrent encore à Putna même, sur un voile..."[7].

Un epitrahil cu chipurile lui Ştefan voievod şi al doamnei Maria, dar cu numele acestora în greceşte – iată un lucru ciudat, mi-am zis. Stilul sec al descrierii date de Millet nu înlesneşte înțelegerea faptelor. Pe de altă parte, cum să fi ajuns la Moscova, în împrejurările Primului Război Mondial, un epitrahil de la Mănăstirea Putna, de vreme ce, în momentul trimiterii tezaurului nostru în Rusia (1917), această ctitorie a lui Ştefan cel Mare se afla în afara hotarelor României ?! Confuzia este evidentă şi nu stărui asupra ei[8]. Se înțelege, numai, că în descrierea respectivei piese de la „Putna (Moscova)" Millet a făcut comparație cu o alta, având numele donatorilor în limba greacă, şi a cărei fotografie fusese publicată în „Buletinul Comisiunii Monumentelor Istorice".

---

[6] Gabriel Millet, avec la collaboration de Hélène des Ylouses, *Broderies religieuses de style byzantin*, Paris, 1947. Albumul cu planşe a apărut, sub acelaşi titlu, în 1939.

[7] *Ibidem*, p. 18–19.

[8] Cred că Millet a avut în vedere, de fapt, epitrahilul de la Dobrovăț, care, într-adevăr, s-a aflat printre odoarele trimise în 1917 la Moscova – cf. M. A. Musicescu, *Broderia din Moldova în veacurile XV–XVIII*, în volumul *Studii asupra tezaurului restituit de U. R. S. S.*, Bucureşti, 1958, p. 156–157 şi fig. 6 de la p. 153.

Peste aceste prime constatări s-a aşternut timpul. Revenit în ţară, altele au fost priorităţile şi, mai apoi, grijile şi nevoile. Însă informaţia aceasta, despre un epitrahil cu numele suveranilor Moldovei scrise în greceşte, m-a obsedat, îndeosebi în vremea alcătuirii şi a pregătirii pentru tipar a studiilor despre Maria de Mangop[9], doamna care, pe icoana trimisă mănăstirii athonite de la Grigoriou, s-a intitulat κυρὰ τῆς Μολδοβλαχίας[10]. Abia în ultima vreme am putut redeschide acest dosar, pentru a reface o poveste pe jumătate de roman poliţist.

Un epitrahil cu numele lui Ştefan şi al doamnei Maria în litere greceşti lipseşte din binecunoscutul *Repertoriu*, instrument de lucru de neînlocuit[11]. Însă recenzând această lucrare la doi ani după apariţie, Radu Popa reproşa faptul că s-au omis „cu desăvârşire din repertoriu câteva piese de broderie, dintre care unele mai există şi azi iar altele, deşi pierdute în momentul de faţă, au existat până nu de mult şi au fost publicate. Este cazul epitrahilului de la Pătrăuţi publicat de F. A. Wickenhauser (lucrarea figurează în bibliografie), a epitrahilului de la Voroneţ, publicat de E. Turdeanu...”[12].

Reproşul lui Radu Popa era numai parţial întemeiat, întrucât în capitolul respectiv din *Repertoriu* se află o notă de subsol cu următorul conţinut: „E. Turdeanu mai menţionează un epitrahil de la Voroneţ (cu portretele lui Ştefan cel Mare şi al doamnei Maria), care însă s-a pierdut. Cf. Turdeanu E., *La broderie religieuse roumaine. Les étoles*, p. 37–39, pl. VI”[13].

Mergând pe urmele acestei indicaţii, am ajuns la lucrarea lui Emil Turdeanu, tipărită în 1941, şi iată ce am găsit: „L’Académie Roumaine possède dans sa collection d’Estampes la photographie partielle d’un épitrachilion, inédit jusqu’ici, qui se trouve au monastère de Voroneţ en Bucovine. Malheureusement, cette photographie ne reproduit que les portraits du prince Etienne et de son épouse Marie, de même qu’une étroite partie des panneaux voisins. Le couple princier est imagé exactement dans la même attitude et avec la même expression que dans l’étole de Dobrovăţ. Ce qui est une preuve bien venue pour nous attester la fidélité de ce type de portrait à la réalité. Des niches à colonnettes encadrent les

[9] Ştefan S. Gorovei, *„Maria Asanina Paleologhina, doamna Moldovlahiei”*, I, în **SMIM**, XXII, 2004, p. 9–50; idem, Maria Magdalena Székely, *Însemnele imperiale ale doamnei Maria Asanina Paleologhina*, în volumul *Ştefan cel Mare şi Sfânt. Atlet al credinţei creştine*, carte tipărită cu binecuvântarea Înalt Prea Sfinţitului Pimen, Arhiepiscop al Sucevei şi Rădăuţilor, Sfânta Mănăstire Putna, 2004, p. 81–112 + 44 ilustraţii.

[10] G. Millet, J. Pargoire, L. Petit, *Recueil des inscriptions chrétiennes de l’Athos*, Première partie, Paris, 1904, p. 175. Despre relaţiile domnilor Moldovei cu Mănăstirea Grigoriou – cf. Petre Ş. Năsturel, *Le Mont Athos et les Roumains. Recherches sur leurs relations du milieu du XIV^e siècle à 1654*, Roma, 1986 („Orientalia Christiana Periodica”, 227), p. 269–272.

[11] *Repertoriul monumentelor şi obiectelor de artă din timpul lui Ştefan cel Mare*, red. M. Berza, Bucureşti, 1958 (în continuare: *Repertoriul*).

[12] „Studii”, XIII, 1960, 2, p. 260.

[13] *Repertoriul*, p. 334, nota 1.

personnages mais, cette fois, les cadres s'appuient sur des têtes de lions, telles qu'on les retrouve seulement dans l'étole byzantine de Putna No. 99..."[14].

Pentru autorul acestei descrieri, epitrahilul în cauză trebuie datat în jurul anului 1488, când Ştefan a ctitorit „le monastère de Voroneţ, dans lequel fut retrouvée l'étole" şi el ar constitui „encore un fleuron de ce magnifique atelier de Putna", „un vestige de plus de ces oeuvres somptuaires qu'Etienne faisait faire dans son monastère préféré de Putna, à l'intention de ses nouvelles fondations qui surgissaient à une allure rapide dans toute l'étendue du pays"[15].

În această amănunţită, poetică şi emoţionată descriere, regretatul savant, a cărui prietenie m-a onorat în ultimii ani ai vieţii sale, a făcut, însă, o eroare şi o omisiune deopotrivă de inexplicabile. La vremea când el a scris şi a tipărit studiul său despre epitrahile, mănăstirea de la Voroneţ nu mai exista de vreo 160 de ani. Desfiinţată curând după integrarea Bucovinei în împărăţia habsburgică, ea a fost reînfiinţată (însă ca mănăstire de maici) abia după Revoluţia din Decembrie 1989. Astfel încât e imposibil ca respectivul epitrahil să fi fost „regăsit" – necum să se fi „aflat" încă, în perioada interbelică – la Mănăstirea Voroneţ. E o eroare provenită dintr-un *lapsus memoriae*. Şi omisiunea: din descrierea sa, profesorul Turdeanu a omis numele donatorilor. Însă fotografia pe care a dat-o în anexele studiului său (planşa VI) arată că aceste nume au fost scrise cu litere greceşti.

Aşa s-a născut întrebarea: este, oare, epitrahilul descris de Emil Turdeanu altul decât acela menţionat de Gabriel Millet ?! Oricum, în literatura de specialitate „epitrahilul de la Voroneţ" a avut o viaţă lungă. I. D. Ştefănescu, într-o lucrare tipărită în 1964[16], descria – după Emil Turdeanu, dar fără să reproducă ilustraţia – această broderie, observând „pecetluirea" coloanelor cu „capetele leonine, *tratate heraldic*", însă cu un detaliu eronat în descriere: „Inscripţii în *caractere cirilice* dau numele domnului şi al soţiei sale"[17]. Încă şi în 1970, Corina Nicolescu a reprodus

[14] Émile Turdeanu, *La broderie religieuse en Roumanie. Les étoles des XV^e et XVI^e siècles*, în „Buletinul Institutului Român din Sofia", I, 1, Bucureşti, 1941, p. 37–38.

[15] *Ibidem*, p. 38.

[16] I. D. Ştefănescu, *Broderiile de stil bizantin şi moldovenesc în a doua jumătate a sec. XV. Istorie, iconografie, tehnică*, în *Cultura moldovenească în timpul lui Ştefan cel Mare*, culegere de studii îngrijită de M. Berza, Bucureşti, 1964, p. 479–539. Din motive pe care nu le cunosc, acest volum – alcătuit aproximativ odată cu *Repertoriul monumentelor şi obiectelor de artă* – a aşteptat câţiva ani până să vadă lumina tiparului; în 1958, M. Berza menţiona studiul său, *Trei tetraevanghele ale lui Teodor Mărişescul în Muzeul istoric de la Moscova*, ca fiind „sub tipar, în volumul *Ştefan cel Mare şi cultura moldovenească în veacul al XV-lea*" (cf. *Repertoriul*, p. 445); la fel a procedat şi Alexandru Elian, menţionând studiul care trebuia să-i fie tipărit în acel volum (*Moldova şi Bizanţul în secolul al XV-lea*) ca fiind „sous presse" – cf. Alexandru Elian, *Les rapports byzantino-roumains*, în „Byzantinoslavica", XIX, 1958, p. 218, nota 25. Dacă şi studiul lui I. D. Ştefănescu a fost destinat de la început volumului respectiv, atunci reperul cronologic nu mai este 1964, ci 1957–1958. Totuşi, pe la aceeaşi vreme, Virgil Vătăşianu scria doar despre patrafirul „între timp pierdut", fără o localizare precisă (Virgil Vătăşianu, *Istoria artei feudale în Ţările Române*, I, Bucureşti, 1959, p. 934).

[17] *Ibidem*, p. 485; sublinierile îmi aparţin.

aceeaşi imagine fragmentară a epitrahilului „dăruit mănăstirii Voroneț (azi pierdut)”[18].

În recenzia sa din 1960, Radu Popa menționa – între omisiuni – nu numai epitrahilul „de la Voroneț, publicat de E. Turdeanu”, ci şi pe acela „de la Pătrăuți publicat de F. A. Wickenhauser”. Am urmat, deci, ancheta mea de detectiv apelând la Wickenhauser. În 1881, acest extraordinar cercetător al istoriei Bucovinei – un om căruia ştiința istorică românească îi datorează mai mult decât ar vrea să-i recunoască – a relatat că în biserica de la Pătrăuți se află un epitrahil uzat, de factură bizantină, din vremea fondatorului Ştefan, cu chipul acestuia şi al doamnei sale înconjurate de cuvintele „Jo Stefanos Woewoda” şi „Kyra Maria”[19]. Această informație *precisă* a fost folosită în 1929 de preotul Erast Costea (Hostiuc), însă doar preluând (în traducere) cuvintele lui Wickenhauser[20]. Din felul în care a descris portretele domneşti[21], s-ar putea deduce că autorul a văzut epitrahilul cu ochii săi, la locul de păstrare, adică în biserica de la Pătrăuți; din păcate, el nu a făcut altceva decât să traducă, pur şi simplu, însemnările lui Wickenahuser[22]. Mai departe, informațiile şi descrierile au trecut într-un articol publicat în 1960 de N. Grămadă[23], care a creat şi el aceeaşi impresie, că ar fi văzut epitrahilul la Pătrăuți[24].

După cum se constată, singurul care a descris broderia având-o sub ochi a fost austriacul F. A. Wickenhauser, care, din păcate, nu a dat nici o imagine. Iar cei doi istorici români menționați au procedat ca şi alți confrați, *lăsând să se creadă* o realitate care nu existase...

---

[18] Corina Nicolescu, *Istoria costumului de curte în Țările Române. Secolele XIV–XVIII*, Bucureşti, 1970, p. 128; v. şi p. 126 („epitrahilele de la Voroneț şi Dobrovăț”).

[19] Franz Adolf Wickenhauser, *Molda oder Beiträge zur Geschichte der Moldau und Bukowina*, I. Band, *Geschichte der Klöster Homor, Sct. Onufri, Horodnik und Petrautz*, Cernăuți, 1881, p. 79: „Aus der Zeit der Kalugerinnen und aus der des Stifters Stefan sind nur (die Pfarrbücher beginnen erst mit dem J. 1801) einige abgenützte Epitrachil, auf welchen zwischen zerstreuten Buchstaben Bildnisse gestickt sind – byzantinische Arbeit, wie dies aus den Zeiten: «Jo Stefanos Woewoda und Kyra (Herrin) Maria», zu entnehmen ist – und die Kirche (jetzt Pfarrkirche) noch übrig”.

[20] Erast Hostiuc, *Istoricul fostei mănăstiri de maici din Pătrăuți pe Suceava*, extras din „Candela”, XL, 1929, 7–9, p. 49: „De pe timpul călugărițelor şi al ctitorului ei, s-au păstrat în biserică numai câteva epitrahile uzate, brodate în icoane şi presărate, peste tot, cu litere – lucru bizantin, precum se poate înțelege din şirele «Ion Stefanos voevoda şi Kyra (Domna) Maria»”.

[21] *Ibidem*: „Brodăria mantalelor este de aur şi argint, fața din mătasă şi amândoi poartă coroane pe cap. Ştefan e blond şi fără barbă şi poartă o cruce mare în mâna stângă; Maria însă ține o astfel de cruce la piept”.

[22] Franz Adolf Wickenhauser, *op. cit.*, p.246: „Die Stickerei der Mäntel ist Gold und Silber, das Antlitz in Seide und beide tragen Kronen auf den Häupten. Stefan, blond und bartlos, trägt ein gr. Handkreuz in der Linken vor sich. Maria hält ein solches an der Brust”.

[23] N. Grămadă, *Biserica din Pătrăuți*, în **MMS**, XXXVI, 1960, 3–4, p. 244–247.

[24] *Ibidem*, p. 246: „Din vremea marelui domnitor Ştefan, ctitorul bisericii Pătrăuți, s-au păstrat numai câteva epitrahile uzate, de execuție bizantină, brodate în icoane şi presărate peste tot cu litere. Un epitrahil ne înfățişează chipul lui Ştefan cel Mare şi al doamnei Maria, cu inscripția: Io Stefanos Voevoda, Kyra Maria. Broderia mantalelor e de aur şi argint, iar fața din mătase. Ambele figuri poartă coroana. Marele voievod e blond fără barbă, cu o cruce în mâna stângă”.

Prin urmare, avem, pe de o parte, o imagine parţială a unui epitrahil, despre care se spune că a fost dăruit *Mănăstirii Voroneţ*, cu portretele domneşti însoţite de explicaţii greceşti şi, pe de altă parte, descrierea unui epitrahil care, în 1881, se găsea la *Pătrăuţi*, de asemenea cu portrete domneşti însoţite de explicaţii greceşti. Sunt, deci, două, sau e numai unul singur ?!

Aşa am ajuns, într-un târziu, să verific şi cealaltă trimitere a lui Millet, la „Buletinul Comisiunii Monumentelor Istorice" din 1910. Aici, în adevăr, arhitectul Spiridon P. Cegăneanu a reprodus cele două chipuri princiare cu numele în greceşte, cu indicaţia *Poale de epitrafir de la Ştefan cel Mare*[25] şi cu următoarea explicaţie: „Provenienţa nu o cunosc. Clişeul a fost găsit într-o serie de peste o sută de clişee de obiecte şi de monumente bisericeşti, făcute de regretatul Gr. G. Tocilescu"[26]. Este absolut aceeaşi imagine pe care a reprodus-o şi profesorul Turdeanu, indicând, însă, o fotografie din colecţia de stampe a Academiei Române. Nu cunosc soarta clişeelor lăsate de Gr. G. Tocilescu (1850–1909) Muzeului Naţional de Antichităţi (pe care l-a condus vreme de aproape trei decenii), mărturie a formidabilei sale străduanii de a aduna informaţii istorice sortite pieirii; însă dacă pe clişeul său nu era nici o însemnare privind locul de păstrare a broderiei (cum ne spune Cegăneanu), e de la sine înţeles că o eventuală menţiune de pe o fotografie ulterioară, realizată după acest clişeu, nu mai are nici o relevanţă.

Prin urmare, trebuie să conchidem că ne aflăm în faţa unei multiple confuzii, care abia acum se limpezeşte. Există – sau a existat – **un singur epitrahil cu portrete domneşti explicate în greceşte**. Franz Adolf Wickenhauser i-a semnalat existenţa la Pătrăuţi în 1881; Grigore G. Tocilescu – urmând, probabil, această semnalare apărută chiar în anul când a devenit director al Muzeului Naţional de Antichităţi – a fotografiat chipurile domneşti; în 1910, Spiridon P. Cegăneanu a publicat aceste chipuri, după clişeul lui Tocilescu; în 1941, Emil Turdeanu a reprodus aceeaşi imagine, după o fotografie de la Academia Română, afirmând că epitrahilul ar fi fost dăruit Mănăstirii Voroneţ, unde s-ar fi aflat încă la vremea aceea (în perioada interbelică); în 1947, Gabriel Millet a menţionat acest epitrahil într-o formă confuză (poate şi pentru a evita explicaţii pe care nu le putea da), care lasă şi posibilitatea de a se conchide că e vorba de o broderie de la Putna, trimisă la Moscova. După Al Doilea Război Mondial, specialiştii au păstrat ambele localizări ale epitrahilului, anume Voroneţ şi Pătrăuţi. Sper că, de azi încolo, nu se va mai vorbi decât de **epitrahilul de la Pătrăuţi**.

*

Însă, odată stabilită această certitudine, o incertitudine apare: acest epitrahil a fost destinat de donatori Mănăstirii Pătrăuţi, sau a ajuns întâmplător

[25] Sp. P. Cegăneanu, *Din odoarele bisericeşti ale Muzeului Naţional*, în **BCMI**, III, 1910, p. 8 (v. şi p. 6).

[26] *Ibidem*, p. 10, nota 22.

acolo, fie în veacurile XVI–XVIII, fie după desfiinţarea mănăstirii, între obiectele lăcaşului devenit biserică parohială a satului Pătrăuţi ?

Pentru a încerca un răspuns, trebuie să examinăm mai îndeaproape broderia, în măsura îngăduită de fotografia pe care o avem la îndemână.

Siluetele donatorilor, încoronate şi aşezate faţă în faţă pe cele două laturi ale epitrahilului, sunt înfăţişate în atitudine de rugă, cu mâinile întinse înainte; în mâna stângă, Ştefan ţine o cruce dublă, iar doamna Maria – o cruce simplă. În jurul acestor siluete „plutesc" litere despre care nu se poate spune că sunt tipic greceşti, dar ele dau numele donatorilor în forma grecească. Se citesc fără dificultate:

ІѠ СТ[…]ѲѦ[…]О[…] ВОЄВОДѦ
ЌНРѦ ЍѦРНѦ

Şi domnul, şi doamna stau sub câte o arcadă, ale cărei coloane laterale – sprijinite pe postamente bine conturate – au un fel de capiteluri înfăţişând un cap de animal mare (felină). Fotograful a mai prins câte un mic fragment de deasupra şi de dedesubtul portretelor. Sus, se văd postamentele coloanelor şi partea inferioară a unor veşminte (desigur, ale sfinţilor care erau brodaţi acolo); jos, după o mică bandă ornată cu vrejuri, urmează o înlănţuire de cruci de o factură aparte (de altfel, pentru modelul acestei cruci a reprodus Spiridon P. Cegăneanu, în 1910, imaginea acestor *Poale de epitrafir de la Ştefan cel Mare* !). Singurul element care permite o individualizare mai strânsă a broderiei este capul de animal care, la toate cele patru coloane vizibile în fotografie, închipuie capitelul.

Un alt epitrahil în care apar aceste „nişe" cu coloane având capitelurile în chip de cap de leu se păstrează în tezaurul Mănăstirii Putna (aşa-numitul **Putna 98**[27]). Inscripţia „de danie în limba slavonă, dispusă pe două rânduri, brodată cu fir şi mătase roşie şi albastră" – „considerată de unii cercetători ca adăugată ulterior" – dă numele lui Ioan Ştefan voievod, domn al Ţării Moldovei şi data, 6977 (1469) iunie 15[28]. Însă această inscripţie s-a vădit buclucaşă: încă lui Gabriel Millet lectura datei – oferită de O. Tafrali[29] – i s-a părut nesigură, păstrând-o însă ca „preferabilă"[30]. Examinând-o cu toată atenţia şi stăruinţa, profesorul Petre Ş. Năsturel a ajuns la concluzia că văleatul ar fi fost rău citit şi că, în loc de 6977

[27] După numerotarea fixată de Tafrali: O. Tafrali, *Le trésor byzantin et roumain du monastère de Poutna. Texte*, Paris, 1925, p. 60, nr. 98 şi pl. L; G. Millet, *op. cit.*, p. 24–25; *Repertoriul*, p. 285, nr. 83 şi fig. 199–201; Maria Ana Musicescu, *Broderia medievală românească*, Bucureşti, 1969, p. 30–31 (catalog, nr. 11); Cristian Moisescu, Maria Ana Musicescu, Adriana Şirli, *Putna*, Bucureşti, 1982, p. 41 (catalog, nr. 3); Maria Ana Musicescu, Ana Dobjanschi, *Broderia veche românească*, Bucureşti, 1985, p. 15 şi 35–36 (catalog, nr. 15); Claudiu Paradais, *Comori ale spiritualităţii româneşti la Putna*, Iaşi, 1988, p. 303–306, nr. 41.

[28] *Repertoriul*, p. 285, nr. 83.

[29] O. Tafrali, *op. cit.*, p. 60.

[30] Gabriel Millet, *op. cit.*, p. 24.

(1469), s-ar afla 6997 (1489)[31]. Lăsând deoparte toate consecinţele acestei eventuale redatări[32], rămâne apropierea celor două broderii după un criteriu sigur.

Tot la Putna se mai păstrează un epitrahil – cunoscut în literatura de specialitate ca **Putna 99**[33] –, cu sfinţii aşezaţi sub arcade, ale căror coloane au capitelurile în chip de cap de fiară; această broderie somptuoasă şi bine păstrată nu are nici o inscripţie şi nici o dată. Specialiştii sunt de acord să o considere operă bizantină. În lucrătura poalelor sale, se descifrează vulturul bicefal, schematizat, dar foarte uşor de recunoscut, exact aşa cum se află şi pe epitrahile descoperite în mănăstirile athonite Marea Lavră[34], Stavronikita[35] şi Dionysiou[36]. Gabriel Millet a semnalat, încă din 1947, această schematizare treptată a păsării împărăteşti[37], iar Maria Theocharis, în 1974, a făcut şi proba grafică, prin alăturarea unor desene[38], aşa încât identificarea nu mai comportă nici o controversă.

În literatura de specialitate, acest al doilea epitrahil de la Putna – **Putna 99** – cu capete de leu la coloane şi vulturi bicefali schematizaţi, este apropiat, tocmai din cauza prezenţei acestor două elemente, de un epitrahil aflat în Mănăstirea Sf. Ioan Teologul din Patmos. La ambele capete ale acestei broderii, panourile penultime au, în centru, câte un medalion mare, cu vulturul bicefal fără nici o schematizare, iar în colţuri patru medalioane mai mici, cu câte o cruce cu raze. La fâşia care cade în dreapta purtătorului, această compoziţie este mărginită sus şi jos de câte o bandă cu un straniu desen zoomorf, în care doi dragoni afrontaţi flanchează un cap de

---

[31] Petre Ş. Năsturel, *Date noi asupra unor odoare de la Mănăstirea Putna*, II, în **Rsl**, IV, 1960, p. 274.

[32] Cf. *ibidem*, p. 274–276.

[33] O. Tafrali, *op. cit.*, p. 61, nr. 99 şi pl. L; G. Millet, *op. cit.*, p. 29–31; *Repertoriul*, p. 326, nr. 110 şi fig. 233–235; Claudiu Paradais, *op. cit.*, p. 291–294, nr. 36; **nu este înregistrat** de Maria Ana Musicescu, *Broderia medievală românească*, şi nici de Cristian Moisescu, Maria Ana Musicescu, Adriana Şirli, *Putna*. La Maria Ana Musicescu, Ana Dobjanschi, *Broderia veche românească*, p. 38 (catalog, nr. 26), fişa este identificabilă doar după indicaţia care însoţeşte fig. 26 – reproducere în culori (fragmentară) a poalelor cu vulturii schematizaţi –, întrucât trimiterea bibliografică din fişa respectivă nu este corectă; tot aici, o eroare mai gravă s-a strecurat în redactarea fişei de catalog nr. 25 (p. 37), pentru epitrahilul **Putna 95** (*Repertoriu*, p. 322–325, nr. 108 şi fig. 232): „Inscripţia de danie [...] în limba greacă. Numele personajelor în limba slavonă". În realitate, este exact **invers**: inscripţia de danie este în limba slavonă, iar numele sfinţilor (nu ale *personajelor*, adică ale donatorilor, care nici nu sunt reprezentaţi) în limba greacă ! Socotesc necesară această corectare nu din motive de pedanterie ştiinţifică, ci pentru a preveni naşterea altor confuzii, în legătură cu folosirea limbii greceşti în inscripţiile de danie ale lui Ştefan cel Mare. În stadiul actual al cunoştinţelor, *epitrahilul „de la Pătrăuţi" rămâne singura broderie în care limba greacă a depăşit folosirea tradiţională, limitată doar la numele sfinţilor*.

[34] Gabriel Millet, *op. cit.*, pl. XXIII.

[35] *Ibidem*, pl. XXXIII.

[36] *Ibidem*, pl. XXXIV; v. şi pl. XXIX (epitrahil de la Sveta Troica).

[37] *Ibidem*, p. 18; tot la Lavra, pl. XXXV.

[38] În volumul *Μονὴ Σταυρονικήτα. Ἱστορία - Εἰκόνες - Χρυσοκεντήματα*, Atena, 1974, p. 229, fig. 113.1 (epitrahilul de la Patmos; v. mai departe, în text) şi 113.2 (epitrahilul de la Stavronikita; ilustraţie în culori la fig. 64).

animal mare, înscris într-un medalion central, format din cozile lor; banda cu această compoziție se regăseşte, distribuită asimetric, pe toată broderia, cu rolul de a separa panourile cu chipuri de sfinți[39]. Maria Theocharis a socotit acest epitrahil o mostră de artă paleologă şi l-a datat în secolul al XV-lea[40]; capul de fiară ar fi, după opinia acestei specialiste din Grecia, „a buffalo mask”[41]. Anterior, Pauline Johnstone îl atribuise primei jumătăți a veacului al XV-lea, acceptând că ar ilustra „a connection with the imperial house or with the Patriarchate in Constantinople”[42]; după opinia acestei specialiste din Anglia, avem de-a face nu cu capete de bivol, ci de leu – „lion masks”[43]. Este evident că, în această compoziție, capul de animal (accept identificarea cu leul !), înfățişat de-sine-stătător, în medalionul format din cozile a doi dragoni afrontați, sugerează mai degrabă *o emblemă*, decât un simplu motiv decorativ.

O piesă apropiată, epitrahilul de la Tismana, mai veche şi mai somptuoasă, oferă imaginea acestui cap de felină mare, plasat tot de-sine-stătător, dar într-o altă compoziție; spre partea inferioară a fiecărei laturi, se află un model complicat, a cărui descriere o preiau din cartea lui Millet: „L’entrelacs prend l’aspect d’une étrange rosace, sorte de chaîne, composée de larges anneaux à trois cordons, bizarrement déformés, où l’on croit apercevoir un souvenir du quatre-feuilles. Il enferme de petits motifs sans relief, jetés sur le fond et adaptés aux vides: *têtes de fauve* et branchages, au cœur de la rosace, feuilles à trois lobes, une ou deux à la tige, tournées en sens divers, dans les anneaux et aux angles du cadre. *Motif rare et digne d’attention*”[44]. Ceea ce Millet numeşte aici „tête de fauve”, cap de animal sălbatic, este un cap de felină, cu urechi rotunjite şi bărbie proeminentă. Din fericire, această broderie are o paternitate sigură şi o datare destul de strânsă: a aparținut lui Anthim Critopoulos, mitropolit al Țării Româneşti în veacul al XIV-lea şi, pe criterii logice, a fost datată „aux environs de 1380”[45].

Nu-mi este îngăduit, *nu-mi îngădui*, să duc această investigație în direcția istoriei artelor, unde motivele, modelele şi sursele lor constituie un teren fragil şi lunecos, pe care doar cu dificultate se pot afla repere ferme. Însă, din cele prezentate, se vede că epitrahilul „nostru”, de la Pătrăuți, se aşează alături de **Putna 98** şi **Putna 99**, făcând parte din aceeaşi familie.

---

[39] Cf. Maria Theocharis, *Ἐκκλησιαστικὰ χρυσοκέντητα*, Atena, 1986, p. 36, fig. 19; eadem, *Church Gold Embroideries*, în volumul *Patmos. Treasures of the Monastery*, ed. Athanasios Kominis, Atena, 1988, p. 206, fig. 8 şi 9, descriere şi comentariu la p. 192–193.

[40] *Ibidem*.

[41] Maria Theocharis, *Church Gold Embroideries*, p. 192.

[42] Pauline Johnstone, *The Byzantine Tradition in Church Embroidery*, Londra, 1967, p. 100; pentru datare, v. p. 44.

[43] *Ibidem*, p. 100.

[44] Gabriel Millet, *op. cit.*, p. 5 (sublinierile îmi aparțin).

[45] *Ibidem*, p. 4. Pentru epitrahilul de la Tismana, v. şi Maria Ana Musicescu, *Broderia medievală românească*, p. 8 şi fig. 3.

Din cât m-am putut informa până acum, mă simt îndemnat să formulez nu o ipoteză, ci mai degrabă o sugestie, de care să se ţină seama în cercetările viitoare. Anume, capul acesta de fiară, reprezentat o vreme liber, ca o *emblemă* (Patmos, dar şi Tismana), mai apoi redus la un capitel (dar şi capitelurile erau de atâtea ori armoriate !), pare a veni din tezaurul heraldic sârbesc, sau, în termeni mai apropriaţi, din ceea ce se numeşte *armorialul iliric*; în anii din urmă, s-au făcut, de altfel, insistente apropieri şi sugestive conexiuni între acest însemn şi familia Brancovici[46].

Dacă aceste apropieri sunt întemeiate, atunci trebuie să observăm, la rândul nostru, că, din câte epitrahile s-au făcut (ori s-au păstrat) în Moldova, au capul de felină numai cele trei, menţionate aici, şi din care două se află la Putna. La Putna – unde a ajuns, în împrejurări necunoscute, şi marele epitaf al *kesarissei* Eufemia şi al *vasilissei* Eupraxia, soţia şi fiica lui Uglieşa, căzut, cu fratele său, regele Vukaşin, în lupta de la Cernomen, pe Mariţa, la 26 septembrie 1371. La Putna – unde s-a îngropat, în 1500, şi doamna lui Radu cel Frumos, Maria zisă Despina, a cărei ascendenţă „ilirică" este, totuşi, cea mai plauzibilă[47]. Aşezând aceste frânturi de certitudini alături de epitrahilul pierdut, apare ca mai veridică presupunerea că respectiva broderie datează, în adevăr, din anii când Ştefan cel Mare era căsătorit cu Maria Voichiţa – fiica Despinei – şi nu din anii căsătoriei cu Maria Asanina Paleologhina, cum ne-ar ispiti numele perechii princiare date în greceşte.

Or, aceste nume în greceşte, în ultimele două decenii ale veacului al XV-lea, conduc spre singura biserică din Moldova lui Ştefan cel Mare unde şi inscripţiile din pictură sunt scrise în aceeaşi limbă: Pătrăuţi. Cu alte cuvinte, este foarte probabil că ***broderia pierdută a făcut, în adevăr, parte din vechea zestre a Mănăstirii Pătrăuţi***. Ajungând la această concluzie, misterul nu scade, ci creşte, dacă vom adăuga amănuntul că *Tetraevanghelul* dăruit la Pătrăuţi în 1493 pare a fi materializat – după cum se înţelege din însemnarea sa dedicatorie – o iniţiativă a doamnei Maria Voichiţa[48].

---

[46] Cf. *Byzantium. Treasures of Byzantine Art and Culture from British Collections*, Edited by David Buckton, Londra, 1994, p. 209–211 – comentariile asupra „motivelor" zoomorfe (şoim, dragon şi cap de felină mare) aflate pe o cingătoare (nr. 225) împreună cu numele „Branko", identificat ca fiind al strămoşului familiei Brancovici. Urmaşii lui Branko au purtat în stema lor un leu. V. şi John A. Goodall, *An Illyrian Armorial in the Society's Collection*, în „The Antiquaries Journal", 75, 1995, p. 278 (nr. 22).

[47] Cf. Ştefan S. Gorovei, *O întregire la genealogia Basarabilor*, comunicare în şedinţa din 22 decembrie 1975 a Comisiei de Heraldică, Genealogie şi Sigilografie de pe lângă Institutul de Istorie „N. Iorga" din Bucureşti. Nu insist, aici, asupra opiniilor exprimate ulterior de istoricii Andrei Pippidi şi Ştefan Andreescu, întrucât îmi propun să revin eu însumi asupra acestui subiect într-o comunicare viitoare.

[48] *Repertoriul*, p. 403, nr. 155. Socotit multă vreme pierdut, acest manuscris a fost regăsit într-o bibliotecă din New York – cf. Virgil Cândea, *Comori de artă din vremea lui Ştefan cel Mare*, în **MI**, XX, 1986, 1 (226), p. 20–22; reluat, cu ilustraţiile adecvate, în volumul *Ştefan cel Mare şi Sfânt. Atlet al credinţei creştine*, p. 11–18.

Şi, pentru a adăuga piese în plus în acest dosar, voi mai spune că la Putna se păstrează şi doi lei de piatră: unul, mic, e prins într-o pisanie cu stemă făcută de Alexandru Lăpuşneanu la 1559[49]; celălalt, mare, pare a fi stat în picioare (pe labele din spate), un leu „rampant". Vin, oare, aceşti lei din moştenirea sârbească, împrospătată apoi de căsătoria lui Petru vodă Rareş cu Elena Ecaterina Brancovici, doamna cea „de Dumnezeu încoronată", „fiica lui Ioan Despot împăratul"[50] ?!

Constatările se succed şi se leagă. Doamna Elena e cea care dăruieşte, în 1536, Putnei un pocrovăț – acoperământ pentru sfintele vase –, broderie compusă din bucăți tăiate, probabil, dintr-un vechi veşmânt presărat cu vulturi bicefali oarecum atipici. Gestul pare normal. Dar el ridică şi un semn de întrebare. Se ştie bine ce scandal a provocat părăsirea Putnei ca necropolă princiară de către Petru Rareş şi învestirea Probotei cu această calitate (la sugestia lui Grigore Roşca). Fragmentelor din veşmântul cu vulturi împărăteşti le-ar fi stat bine la Probota, a cărei pisanie evocă tocmai „domnia împărătească" a lui Petru Rareş. Mi se pare că această danie la Putna poate să aibă altă semnificație. Fiica lui „Despot împăratul" a putut dărui, cred, fragmentele dintr-o veche mantie – probabil o moştenire de familie, purtată poate şi de ea însăşi – acolo unde se afla deja o altă relicvă sârbească, epitaful celor două prințese din veacul al XV-lea. Astfel, am avea dovada unei cronologii relative (cum ar spune arheologii): cred că marele epitaf sârbesc a putut ajunge la Putna din zestrea Mariei Despina, soția lui Radu cel Frumos sau – la rigoare – din tezaurul acestuia, capturat de Ştefan cel Mare la 1473.

Constatările se succed – unele se alătură, altele stau deja în conexiuni variate. Această înşiruire e cel puțin de natură să deschidă perspective noi în cercetarea istoriei lui Ştefan cel Mare ca istorie a puterii. E posibil că ne aflăm pe drumul identificării a ceea ce s-ar putea numi *succesiunea sârbească*. Dar drumul acesta ne rămâne a-l străbate, pe îndelete, în întâlniri viitoare.

[49] G. Balş, *Bisericile şi mănăstirile moldoveneşti din veacul al XVI-lea*, Bucureşti, 1928, p. 140 – descriere şi traducerea pisaniei; Episcopul Melchisedec, *O vizită la câteva mănăstiri şi biserici antice din Bucovina*, în **RIAF**, an. I, 1883, vol. I, fasc. II, p. 258 – textul slav; un desen în planşa 13 (nr. 7), anexată acestui studiu.

[50] G. Balş, *op. cit.*, p. 98 (pisania bisericii Episcopiei de Roman, 1550), 110 şi 113, fig. 127 (biserica Învierii din Suceava, 1551), 118 şi fig. 133 (biserica Uspenia din Botoşani, 1552). Pentru pocrovățul cu vulturi bicefali, dăruit Putnei de Elena doamna la 1536, v. Petre Ş. Năsturel, *Întregiri la istoria lui Petru Rareş*, în **RI** (serie nouă), VIII, 1997, 7–8, p. 499–501. Rămâne misterios semnul purtat pe piept de vulturii bicefali: un fel de **V** străpuns în ramura stângă (heraldic) de o săgeată aşezată în bandă şi cu vârful în jos.

PETRE Ş. NĂSTUREL

STEAGUL „DE LUPTĂ" AL LUI ŞTEFAN CEL MARE: PRAPUR BISERICESC ORI POALĂ DE ICOANĂ ?

Mai toate istoriile României arată de nelipsă o prea frumoasă broderie din anul 1500, ce-l înfăţişează pe Sfântul Gheorghe Purtătorul de Biruinţe. O întreagă bibliografie stă scrisă despre acest odor de artă bisericească, închinat cândva mănăstirii bulgăreşti de la Sfântul Munte Athos, Mănăstirea Zografu.

Aproape toţi cercetătorii care s-au aplecat asupra acestei prea vestite broderii au socotit-o şi o socotesc mai departe drept un *steag*. De la o vreme, unii istorici îi spun „steag de luptă" cu gândul de a i se întări caracterul ostăşesc. Aşa se poate citi în unele lucrări apărute anul trecut la Putna, cu prilejul împlinirii a cinci sute de ani de la trecerea la veşnicele lăcaşuri a Sfântului Domn al Moldovei, cum îi spune acum oficial Biserica Ortodoxă Română, din 1992 încoace.

Foarte puţini, însă, sunt aceia care au pus şi mai pun la îndoială caracterul ostăşesc al broderiei. Unul din ei a fost însuşi descoperitorul ei, slavistul Stoica Nicolaescu, într-o scurtă lucrare[1]. Neîntârziat s-a încins o polemică cu Anton Velcu, muzeograf la Muzeul Militar din Bucureşti. Acesta[2], împotrivindu-se profesorului de slavistică de la Şcoala de Arhivistică din Bucureşti, a luat asupra sa sarcina de a apăra părerea obişnuită, oficială, că este vorba despre un steag de război al lui Ştefan cel Mare. Acelaşi, în *Enciclopedia României*[3], rânduieşte iarăşi broderia printre steagurile româneşti, aşa cum a făcut în 1903 însuşi bunicul meu, care o cunoscuse datorită legăturilor sale cu acelaşi Stoica Nicolaescu.

Şi tot aşa s-a scris mai departe în istoriografia noastră pe temeiul spuselor istoricilor – Ioan Bogdan, Nicolae Iorga, C. C. Giurescu şi alţii, nu puţini – sau a heraldistului General Petre V. Năsturel.

În teza noastră de doctorat – cea de-a doua, susţinută la Sorbona în 1979 şi tipărită la Roma în 1986 –, noi am privit steagul împricinat drept o banieră, adică un prapur dăruit la Athos de Ştefan cel Mare. Acolo, expuneam şi gândul nostru de a da la iveală o cercetare mai amănunţită asupra acestei broderii, dezvoltându-ne părerea ce o împărtăşim cu Stoica Nicolaescu. Lucrarea a apărut astfel în 1990, la Iaşi, în „Anuarul Institutului de Istorie «A. D. Xenopol»". Acolo nu ne-am dat în

[1] Stoica Nicolaescu, *Din daniile lui Ştefan cel Mare făcute Mănăstirii Zografu de la Sfântul Munte Athos*, Bucureşti, 1938.

[2] Anton Velcu, *Steagul lui Ştefan cel Mare de la Muzeul Militar este ostăşesc sau bisericesc ? (Răspuns D-lui Stoica Nicolaescu)*, Bucureşti, s.a., 16 p.

[3] *Enciclopedia României*, I, Bucureşti, 1938, p. 77.

„Analele Putnei", I, 2005, 1, p. 47–52.

lături să-i criticăm pe înaintaşii noştri, necruțându-l nici pe însuşi bunicul nostru ! *Amicus Plato, sed magis amica veritas*. Şi astfel am numit prapur – *bannière* pe franțuzeşte – acea falnică broderie, mergând până la a o privi şi ca un manifest duhovnicesc şi politic, „une affiche de propagande", spuneam, sub chipul sfântului ostaş apărând *oarecum* adevăratul luptător român pentru Hristos, *verus athleta Christi*, şi el un purtător de biruințe, mereu gata de luptă împotriva turcului, a ungurului şi a leşului. Căci sub picioarele Sfântului Gheorghe, şezând în jilț şi călcând un balaur înaripat şi tricefal, am socotit că este vorba, într-un fel, de chiar duşmanii de căpetenie ai Țării Moldovei.

Chiar dacă am luat „steagul" lui Ştefan cel Mare şi Sfânt drept un prapur bisericesc, am ridicat atunci în treacăt o întrebare şi anume dacă broderia nu ar fi mai curând o ποδέα, cum spun bizantinii şi grecii, adică un **скѣт**, după numele sârbo-bulgar, vechea denumire românească fiind *poală de icoană*, aşa cum vom arăta mai departe.

Azi, nu ne vom lua la ceartă, nici la trântă cu nimeni ! Nici măcar cu noi înşine... Ci vom strânge câteva dovezi hotărâtoare care pe noi ne încredințează că broderia dăruită Zografului de Ştefan cel Mare, la 1500, şi ridicată de acolo la 1917 de către armata franceză spre a fi predată României care, de una singură, dar vitejeşte, se lupta cu nenumărați duşmani – ungurii, nemții, bulgarii, turcii şi ruşii bolşevizați – *nu este un steag de luptă şi nici un prapur, ci, de fapt, o poală de icoană*.

Că nu este vorba de un steag, în pofida părerilor a nenumărați istorici – care, de fapt, se iau unii după alții ! – se arată întâi de toate de însăşi *micimea broderiei*: 1 m / 90 cm ! Greu să o vezi de la depărtare pe câmpul de luptă, nu-i aşa ?!

Un steag domnesc ori crăiesc sau împărătesc trebuie să fie îndeajuns de mare ca să se vadă de la o anumită depărtare, căci el vorbeşte prin fâlfâielile sale, rostind porunci şi îndemnuri către luptători. El, de aceea, poartă şi stema stăpânitorului sau a țării. Astfel amintim aici o gravură din *Cronica lui Thurócz*, din 1488, înfățişând bătălia de la Baia din anul 1467. Artistul arată ciocnirea dintre călărimea maghiară şi pedestrimea moldovenească. Ungurii se strâng acolo sub steagul mare al Ungariei, ținut sus de un călăreț. Steagul lor poartă binecunoscuta cruce a Sfântului Ştefan, ca şi fasciile ungureşti. Cât despre români, ei sunt arătați ridicând, de asemenea, steagul lor, care flutură mândru, şi pe care stă *un mare cap de bour*.

Tot aşa, o altă gravură, care împodobeşte din 1597, când s-a tipărit, *Cronica polonă* a lui Martin Bielski, poartă două steaguri mari moldovenești, lunguiețe, oarecum triunghiulare, fiecare cu capul de bour, soarele şi steaua. Gravura vorbeşte tocmai de bătălia de la Obertyn, din 22 august 1531. Este clipa când călărețiii moldoveni sunt gata să înfrunte călărimea polonă.

Nici o asemănare, cât de cât, nu are vreuna din cele două gravuri cu aşa-zisul steag de la 1500 al lui Ştefan cel Mare.

În afară de aceste două gravuri, Vladimir Mischevca, Ion Negrei şi Alexandru Nichitici mai amintesc în cărticica lor[4] mărturia lăsată de italianul Guagnini. Acesta văzuse în Polonia, la 1574, steagul moldovenesc cu capul de bour – *caput bisontis*, zice – şi cu steaua şi luna, fiara purtând un inel petrecut prin nări, totul fiind aşezat *in campo coelestino*, „pe fond azuriu”, adică.

Nimic asemănător, prin urmare, cu înfăţişarea aşa-zisului nostru steag al lui Ştefan cel Mare ! *Acesta nici stema ţării nu poartă şi nici stema domnească*, lucru cât se poate de îngrijorător pentru părerea consfinţită încă de pe la sfârşitul veacului al XIX-lea şi care s-a încetăţenit peste tot în dauna adevărului obiectiv, dar care, recunosc, ne măguleşte patriotismul... Şi pe viitor, multă vreme desigur că tot aşa se va mai spune.

Răposatul bizantinolog grec Thomas Provatakis, în cartea sa despre iconografia diavolului, vorbeşte în treacăt şi despre „steagul” nostru, spunându-i *labarum*, dar punându-l, din nebăgare de seamă, pe socoteala ţarului sârb Ştefan Duşan. *Labarum*-ul, se ştie că era steagul Sfântului Împărat Constantin cel Mare; el îl ţinea prin predania păstrată încă de la vechii romani, care cunoşteau astfel de *signa*, şi cu care însuşi împăratul Traian pornise războiul în Dacia. Un atare *signum* este *labarum*-ul lui Constantin, căruia i se adăugase crucea cu hrismonul şi cuvintele *Cu acesta vei învinge* !

Nici prapur bisericesc nu este icoana brodată de la 1500. Greşit am crezut noi aşa destulă vreme. Şi părerea aceasta a început a prinde cât de cât rădăcini – rog să mi se ierte ! – în lucrări aşa de bune ca acelea ale colegilor Florin Marinescu şi Nicolaos Mertzimekis, care, scriind de curând despre daniile lui Ştefan cel Mare la Zografu, deschid un scurt capitol „steaguri (sau poate prapuri)” în care ei trimit cu şovăială la articolul meu din 1990. Şi tot aşa la părintele profesor Ioan Moldoveanu.

Pe când îmi pregăteam comunicarea de faţă am deschis, firește, anumite cărţi de specialitate[5]. Lămuririle din aceste lucrări m-au încredinţat că, bizuindu-mă pe Anatole Frolow[6], am „adulmecat”, încă dinainte de 1990, rostul cel adevărat al broderiei noastre din 1500. Este neîndoielnic vorba de o *poală de icoană*. O astfel de poală se aşează sub o icoană – icoana împărătească sau, la praznic, icoana de pe tetrapod – cu care adeseori seamănă aproape leit. Acele văluri mai împodobeau bisericile şi locuinţele din jur, precum şi palatele bizantine ale lumii ortodoxe îndeobşte, precum se arată în fel de fel de izvoare. La zile mari ele se scoteau afară. Inventarele unor mănăstiri bizantine vorbesc de *blatte*, văluri scumpe de mătase şi

[4] Vladimir Mischevca, Ion Negrei şi Alexandru Nichitici, *Simbolurile Ţării Moldovei*, Chişinău, 1994, p. 43.

[5] De pildă, Pauline Johnston, *The Byzantine Tradition in Chruch Embroidery*, Londra, 1967; Maria Theocharis, *Ἐκκλησιαστικὰ χρυσοκέντητα* (= *Broderii bisericeşti din fire de aur*), Atena, 1986, şi Eleni Vlahopoulou-Karabina, *Holy Monastery of Iveron. Gold Embroideries*, Muntele Athos, 1998.

[6] Anatole Frolow, *La „podéa“, un tissu décoratif de l'Eglise byzantine*, în „Byzantion”, 1938.

fire de aur, de argint şi cu felurite fire de mătase, a căror îmbinare le dădea mai multă strălucire şi relief şi care măreau frumuseţea slujbelor săvârşite la zile mari. Astfel de *podéai*, adică de *poale de icoane*, se mai păstrează la noi la Putna, spre pildă, ca şi la Muzeul de Artă din Bucureşti.

La Muntele Athos se păstrează câteva din acele poale româneşti. La Iviron, bunăoară, se găseşte o „dublă *podéa*" cum scrie Gabriel Millet, pentru că o jumătate închipuieşte *Coborârea la iad*, iar cealaltă *Buna Vestire*. Este un dar făcut de Radu vodă Paisie şi fiul său, Vlad voievod, la anul 7053 (1544–1545). Tot aşa, la Mănăstirea Grigoriou se află două poale greşit puse de Gabriel Millet pe seama lui Ştefan cel Mare, fiind însă, după părerea mea, danii de la Neagoe Basarab. Una arată *Cina de la Mamvri* (adică Sfânta Treime), iar cealaltă *Intrarea Maicii Domnului în biserică*. Monahul Varlaam Anghelakos le spunea, în 1921, „*podéai* de tetrapoade", cu deplină dreptate. El le cunoştea bine şi rostul liturgic, căci se foloseau atunci, ca şi astăzi, mai departe, la anumite slujbe.

Tot aşa, în vechiul tratat de *Istoria României*[7] se spune de „steagul lui Vlad Vintilă, primul steag păstrat al Ţării Româneşti". Am arătat, în trecut, că sunt de fapt două poale de icoane, aproape la fel, *mici*, păstrate la Athos, la Mănăstirea Kutlumus.

Nu ne putem întinde astăzi asupra problemei *poalelor româneşti de icoane*. Însă nu mă pot lipsi să spun aici că vălul de la Neagoe Basarab, de prin 1515–1516, cu pajura bicefală, ce l-am descoperit noi la Lavra cea Mare a Sfântului Atanasie în 1976, făcea parte dintr-un tacâm de poale, care se foloseau poate pentru jilţul domnesc sau la împodobirea stăreţiei, vădind cine este ctitorul mănăstirii la acea vreme. Numai cercetările ce are să le îngăduie viitorul în ţară, dar şi prin unele sfinte lăcaşuri străine, ocrotite veac de veac de către ţările româneşti, vor înlesni cunoaşterea capitolului aproape nescris al poalelor de icoane de la noi.

Dar să ne întoarcem la broderia din 1500, fala artei moldoveneşti sub Ştefan cel Mare şi Sfânt. Ţin minte că am văzut, să fie o jumătate de veac, în biserica Sfântul Gheorghe din Hârlău, parcă în zugrăveala peretelui de miazănoapte, lângă tâmplă, un Sfânt Gheorghe foarte asemănător cu chipul lui de pe poala dăruită Zografului. Sfântul ostaş stă şi el în jilţ şi îşi ţine paloşul. Cam tot aşa apare şi pe ferecătura *Evangheliei* dăruite de Alexandru Lăpuşneanu la 1554 Mănăstirii Xenofon de la Athos. Şi acolo, Purtătorul de Biruinţe şi-a scos din teacă spada şi îi încearcă vârful. Sub picioare, de data aceasta, el calcă o pernă, nu balaurul.

Învăţatul rus Mihail Alpatov aminteşte că la Moscova, în Galeria Tretiakov, se păstrează o icoană adusă de la Dmitrovo şi care înfăţişează pe alt sfânt ostaş, pe Sfântul Dumitru. Şi el stă aşezat într-un jilţ, îmbrăcat în zale, cu coroana pe cap, scoţându-şi spada din teacă. Nu ştiu dacă s-a făcut vreun studiu asupra asemănărilor şi a contaminării dintre icoanele celor doi sfinţi ostaşi.

[7] *Istoria României*, II, Bucureşti, 1962, p. 655, fig. 186.

Tot la Tretiakov, din câte am citit la Provatakis, care dă şi o fotografie, se află şi o icoană din veacul al XVI-lea a Sfântului Nichita, unde sfântul ostaş Nichita Gotul este confundat cu un cuvios, cunoscut ca alungător de draci. Pe această icoană, Nichita apare în scaun, încoronat de îngeri, şi călcând în picioare un balaur cu numai două capete; dintr-una din guri el smulge un drac mic zugrăvit în chip de harap, de negru.

Încercarea ce am dezvoltat-o astăzi ar putea fi luată ca punct de plecare al unor noi cercetări, care lipsesc încă, asupra rostului şi a întrebuințării anumitor „chindiseli” (broderii) liturgice moştenite din trecut. I. D. Ştefănescu şi Virgil Vătăşianu aruncă, în lucrările lor, un început de lumină. Însă nu este destul dacă vrem să cunoaştem mai lămurit şi această zestre de artă veche. Ajutându-se şi de broderiile bizantine şi greceşti, de cele sârbeşti, ruseşti, ba chiar şi georgiene, precum şi de anumite piese răzleţite în unele muzee mari din țări apusene ori din America, tineri cercetători de azi, viitorii bătrâni de mâine !, ar avea un câmp nou de desțelenit. Le las lor „moştenire” – vorba Văcărescului ! – o astfel de treabă, de care nu mai am mijloacele, nici răgazul să mă mai apuc.

De curând, harnicul nostru coleg bucureştean Constantin Rezachevici, vorbind despre încuscrirea dintre Ştefan cel Mare şi marii cneji ruşi, s-a oprit asupra a două văluri bisericeşti lucrate, se spune, de către Olena doamna, fiica Sfântului marelui nostru voievod, cea măritată după nefericitul ţarevici Ivan Ivanovici. Unul din văluri înfățişează *Tăierea capului Sfântului Ioan Botezătorul*; celălalt, *Duminica Floriilor*. Acum, ne este deplin limpede că aceste două văluri sunt, liturgic şi iconografic vorbind, nişte poale de icoane: una se folosea de praznicul Tăierii Înainte Mergătorului, iar a doua la sărbătoarea Intrării Domnului în Ierusalim. Este vădit lucru că altă menire, altă întrebuințare nu s-a avut în vedere, atunci când ele s-au lucrat, „chindisit”, brodat. Dacă le-a migălit nefericita Olena, cea nuntită „cu pohvală” şi ursită temnițelor din Țara Moscului, sau dacă au fost lucrate din îndemnul ei, iată întrebări între care nu am cum alege şi hotărî. Mai ales că nu cunosc lucrarea lui Demir Dragnev de la Chişinău, pe care s-a întemeiat însuşi Constantin Rezachevici. Dar pentru cunoaşterea poalelor de icoane îndeobşte, îşi are rostul, cred, lămurirea ce o aducem azi, că este vorba de două *podéai*, de două *poale*. Lăsăm istoricilor din țară şi din Moldova cea din afară, precum şi cercetătorilor din Rusia şi din Ucraina, grija să adâncească puținul ce-l mărturiseşte comunicarea noastră şi asupra poalelor de icoane.

CONSTANTIN CRĂESCU

VITEJII LUI ŞTEFAN CEL MARE

8 noiembrie 1473. Domnul Moldovei se pregăteşte să intre cu oştile în Ţara Românească pentru a-l înscăuna pe Laiotă Basarab. Pregătirea se face la hotarul dintre cele două ţări. Povesteşte *Letopiseţul* numit al lui Grigore Ureche: „… dacă au sositu Ştefan vodă la margine, noemvrie 8 zile, au împărţitu steagurile oştii sale pre Milcov. Şi decii s-au împreunat cu Radul vodă, joi, într-aceiaşi lună, 18 zile, la locul ce se chiamă Cursul Apei. Şi dându războiu vitejaşte de îmbe părţile, s-au bătut acolo până în sară…”[1]. Campania a durat până la 28 noiembrie, după care Ştefan a poruncit întoarcerea în Moldova. La sosirea în cetatea de scaun, „… mitropolitul cu tot clerul bisericesc i-au făcut o întâmpinare minunată şi frumoasă, dar mai ales proslăvind pe Dumnezeu pentru toate câte dăruise robului său, Ştefan voievod. Şi atunci a făcut acolo mare ospăţ mitropoliţilor şi vitejilor săi”[2], urmează *Letopiseţul anonim* al Moldovei.

Dincolo de semnificaţia gestului domnesc făcut întru lauda lui Dumnezeu[3], sau de semnificaţia zilei alese – 8 noiembrie fiind sărbătoarea Sfinţilor Arhangheli Mihail şi Gavril – data menţionată reprezintă prima atestare a vitejilor lui Ştefan cel Mare. Este adevărat, *Letopiseţul anonim* îi aminteşte pe viteji şi anterior, dar cu referire la cei din Ţara Românească: în lupta de la Soci, împotriva Radului voievod (7 martie 1471), „mulţi viteji au fost prinşi atunci, care au şi fost tăiaţi. A lăsat vii numai pe doi boieri mari, Mircea comis şi Stan logofăt”[4].

Problema vitejilor lui Ştefan cel Mare a preocupat pe istorici de-a lungul vremii. De la studiile de istorie militară[5] la cele de istorie socială[6], s-au încercat numeroase explicaţii pentru înţelegerea acestei categorii sociale. Alexandru V. Boldur arăta, de pildă, referindu-se la viteji, că, „uneori, în cronică, acest titlu precede titlului de boier, dar aceasta nu înseamnă că vitejii erau o categorie socială aparte faţă de boieri şi că în ierarhia socială a timpului se aflau deasupra lor. Dacă

[1] *Ştefan cel Mare şi Sfânt 1504–2004. Portret în cronică*, Sfânta Mănăstire Putna, 2004, p. 51 (în continuare, *Portret în cronică*).

[2] *Ibidem*, p. 16.

[3] Ştefan S. Gorovei, *Gesta Dei per Stephanum Voievodam*, în vol. *Ştefan cel Mare şi Sfânt 1504–2004. Atlet al credinţei creştine*, Sfânta Mănăstire Putna, 2004, p. 393.

[4] *Portret în cronică*, p. 15.

[5] N. Iorga, *Istoria armatei româneşti*, ed. N. Gheran şi V. Iova, Bucureşti, 1970; I. Bogdan, *Documentul Râzenilor din 1484 şi organizarea armatei moldovene în secolul XV*, în **ARMSI**, s. II, t. XXX, 1908, p. 403–406; Radu Rosetti, *Istoria artei militare a românilor până la mijlocul veacului al XVII-lea*, ed. Petre Otu, Bucureşti, 2003, p. 73–74.

[6] N. A. Constantinescu, *Formarea „vitejilor” la români în Evul Mediu*, Bucureşti, 1942.

ar fi aşa, vitejii ar fi figurat înaintea boierilor în actele de cancelarie domneşti în care se vorbeşte de membrii sfatului prezenţi la luarea hotărârii, dar aceasta nu se constată”[7]. Autorul i-a aşezat în rândul boierimii pe viteji, deoarece, considera el, „expresia «*a face viteji*» înseamnă, desigur, a acorda o distincţie militară. Acordarea acestui titlu însemna în acelaşi timp şi acordarea boieriei unui viteaz care nu era de proveniență boierească”[8].

Într-un studiu special închinat vitejilor şi vitejiei, N. A. Constantinescu îi socotea pe viteji drept un rang, din care se recruta însăşi boierimea[9]. Tot în rândul boierimii i-a inclus pe viteji şi A. Cazacu, găsind că la nivelul acestei instituţii se poate constata asemănarea dintre societatea medievală moldovenească şi cea apuseană[10]. La rândul său, N. Iorga era de părere că „numărul vitejilor era în jur de 3.000 în veacul al XVI-lea; în luptele lui Ştefan cel Mare ei sunt strălucita cavalerie boierească nimicită numai la 1476, în lupta de la Valea Albă, pentru a fi apoi făcută din nou”[11], fără a preciza, însă, din ce categorie se ridicau aceştia. Anterior, I. Bogdan crezuse că vitejii se ridicau din rândurile țărănimii, aducând ca argument celebrul document al Râzenilor[12]. A. Balotă a observat că vitejii lui Ştefan vodă lipsesc din actele de cancelarie, ei fiind amintiți numai de textul cronicii. Explicația ar fi că „vitejii […] nu au făcut parte din societatea feudală care s-a reflectat în urice. Ei nu au fost nici sfetnici domneşti şi nici nu au participat la divanele voievodului ca «vitejii» lui Bogdan «Descălecătorul»”[13]. Atunci, cine au fost vitejii lui Ştefan cel Mare ?

În *Letopiseţul anonim* îi regăsim, de cele mai multe ori, în legătură cu acțiuni şi gesturi de putere ale voievodului, pline de semnificație. I-am văzut deja în momentul întoarcerii din campania încununată de succes împotriva Țării Româneşti, din 1473, făcând probabil parte din alaiul acelei *entrée royale* în cetatea de scaun a țării. Ospățul de care vorbeşte cronica este posibil să nu fi avut loc tot atunci, dat fiind că era tocmai perioada postului Crăciunului, ci mai târziu, în preajma vreunei sărbători[14], cel mai probabil de Sfântul Nicolae.

Participanți la ceremonia de întâmpinare a oştii biruitoare trebuie să fi fost vitejii şi după lupta de la Vaslui (10 ianuarie 1475), când „a fost atunci veselie între oameni şi la toate domniile dimprejur şi la toți creştinii drept-credincioşi, căci a

---

[7] Alexandru V. Boldur, *Ştefan cel Mare, voievod al Moldovei (1457–1504). Studiu de istorie socială şi politică*, ediția a II-a, revăzută şi adăugită de către autor, îngrijită de Cătălina Chelcu şi Marius Chelcu, Iaşi, 2004, p. 103.

[8] *Ibidem*.

[9] N. A. Constantinescu, *op. cit*., p. 28.

[10] A. Cazacu, *Vitejii*, în V. Costăchel, P. P. Panaitescu, A. Cazacu, *Viața feudală în Țara Românească şi Moldova (sec. XIV–XVII)*, Bucureşti, 1957, p. 194–197.

[11] N. Iorga, *op. cit.*, p. 36.

[12] I. Bogdan, *op. cit.*, p. 403–404.

[13] A. Balotă, *Vitejii lui Ştefan cel Mare*, în **SAI**, IX, 1967, p. 55.

[14] Ştefan S. Gorovei, *op. cit.*, p. 402.

biruit Domnul limbile păgâne cu mâna robului său, Io Ştefan voievod. Şi însuşi Ştefan voievod a făcut atunci mare ospăţ mitropoliţilor şi vitejilor săi şi tuturor boierilor săi, de la mare până la mic. Şi a dăruit atunci multe daruri întregii lui oştiri şi lăudând pe Dumnezeu pentru cele ce au fost”[15]. Jan Długosz adaugă, la acestea, câteva rânduri care i-au făcut pe istorici să considere că vitejii se ridicau dintre ţărani: „toată oastea lui s-a îmbogăţit din prada luată de la turci: aur, argint, purpură, cai şi scule scumpe. Pe mai mulţi ţărani i-a făcut boieri”[16].

Şirul participărilor la ceremoniile triumfale ale voievodului ia sfârşit odată cu bătălia de la Valea Albă (Războieni, 26 iulie 1476). „Au biruit atunci blestemaţii turci şi cu muntenii hicleni. Şi au căzut acolo vitejii cei buni şi mulţi boieri mari şi oştenii cei buni şi tineri, şi oastea bună şi vitează, şi husarii oşteni viteji s-au topit atunci. Şi a fost atunci mare întristare în Ţara Moldovei şi în toate ţările şi domniile din jur şi la creştinii drept-credincioşi, când au auzit că au căzut vitejii cei buni şi bravi, şi boierii mari, şi oştenii cei buni şi tineri, şi oastea cea bună şi vitează şi aleasă, şi cu husarii cei viteji sub mâinile limbilor necredincioase şi păgâne şi sub mâinile muntenilor păgâni, ca unii ce au fost părtaşi cu păgânii şi au fost de partea lor, împotriva Creştinătăţii”[17]. Observăm dimensiunea aproape apocaliptică pe care anonimul moldovean o dă înfrângerii de la Valea Albă. Moldova toată, ba chiar şi Creştinătatea întreagă, împotriva căreia se ridicaseră muntenii „hicleni şi păgâni”, păreau pierdute odată cu „oştirea cea bună şi vitează” a ţării.

Nu se ştie cât va fi durat refacerea acestei oştiri şi nici dacă ea a fost într-adevăr nimicită cu totul. Cert este că în bătălia de la Râmnic, acolo unde toţi „vitejii şi boierii lui Ţepeluş au căzut”, oastea lui Ştefan a obţinut o nouă victorie. Principele s-a întors, ca şi după bătălia de la Vaslui, ca un purtător de biruinţă şi „a instituit atunci mulţi viteji şi a dăruit atunci multe daruri şi îmbrăcăminte scumpă boierilor săi, şi vitejilor şi întregii lui oştiri. Şi pe toţi, după vrednicie, i-a slobozit pe fiecare la ale sale şi i-a învăţat să laude şi să binecuvânteze pe Dumnezeu pentru cele ce au fost, pentru că de la Dumnezeu au fost cele întâmplate”[18].

Cronicarul aduce, ca element de noutate în acest pasaj, relatarea explicită privind instituirea vitejilor. Se va repeta acest lucru şi după bătălia din Codrii Cosminului, când „a slobozit toată oastea sa, pe fiecare la ale sale, şi aşa a poruncit tuturor vitejilor şi boierilor săi, să se adune în ziua Sfântului Nicolae, în târgul numit Hârlău. Deci, s-au adunat toţi în acea zi. Şi acolo, atunci, domnul Ştefan voievod a făcut mare ospăţ tuturor boierilor săi, de la mare până la mic şi atunci a instituit mulţi viteji şi i-a dăruit atunci cu daruri scumpe, fiecare după vrednicia sa.

[15] *Portret în cronică*, p. 17.
[16] *Ibidem*, p. 164.
[17] *Ibidem*, p. 17.
[18] *Ibidem*, p. 18.

Şi i-a slobozit la ale lor şi i-a învăţat să laude şi să binecuvânteze pe Dumnezeu […]”[19]. Cu aceasta, prezenţa vitejilor în cronica lui Ştefan voievod ia sfârşit.

În legătură cu apartenenţa socială a vitejilor, multă cerneală a curs până acum şi va mai curge încă. Un segment atât de important al stărilor din Moldova medievală, prezent în cronica de curte în procent destul de semnificativ, s-ar fi cuvenit să se reflecte şi în actele de cancelarie, atâtea câte s-au păstrat, din perioada ştefaniană. Aşa ar fi logic, dacă ne gândim numai la faptul că *instituirea vitejilor* era urmată de *înzestrarea* lor cu proprietăţi. Ce ne spun, însă, documentele ?

Primul dintre ele, datat 1 februarie 1481, arată pe domn cumpărând de la Danco şi de la nepoţii lui de soră, Giurgea, Anuşca, Vasutca, Mărie şi Neagşa, satul Selivestri, de la Cobâle, cu 200 de zloţi. Acest sat va fi schimbat cu Borileştii şi Drăgoteştii din Câmpul lui Dragoş, aflate în proprietatea Mărinei Lolca, pentru a fi dăruite Mănăstirii Tazlău. Proprietarul satului Selivestri, Danco, este fiul lui Sima şi nepotul lui Dragoş viteazul[20].

Celălalt document, din 7 ianuarie 1491, este o întăritură de patru sate – Brătuleştii, Fedeleşanii, Goeştii şi Vârstaţii – pentru nepoţii lui Bratul viteazul[21].

Dintre cei doi viteji prezenţi în actele de la Ştefan cel Mare, mai cunoscut este Dragoş viteazul. La 30 martie 1392, când Roman voievod dăruia lui Ioaniş viteazul satele Ciorsaceuţi, Vladimirăuţi şi Bucurăuţi, pe Siret, pentru credincioasă slujbă, în mărturia sfatului este menţionată şi credinţa lui Dragoş viteazul[22]. Prezenţa lui în sfat va fi atestată până la 15 iunie 1431[23]. A stăpânit satul Gârbeşti, pe Şacovăţ, pe care fiul său, Sima, avea să-l vândă[24]. Printre descendenţii lui Dragoş viteazul s-a numărat Costea Albotă, postelnicul lui Petru vodă Rareş[25].

Bratul viteazul rămâne deocamdată necunoscut.

Am amintit mai sus pe Ioaniş viteazul. În afară de faptul că el a primit, pentru credincioasă slujbă, trei sate într-un hotar, despre Ioaniş se mai ştie că a făcut parte din sfatul domnesc de la 18 aprilie 1397[26] până la 28 iunie 1401[27].

Între manuscrisele care conţin letopiseţul lui Grigore Ureche se află şi acelea care dau informaţii despre domnia Iugăi vodă. Se spune despre el că „au descălecat oraşe prin ţară tot pe la locuri bune şi le-au ales sate şi le-au făcut ocoale pren pregiur şi au început a dărui ocine prin ţară a voinici, ce făcea vitejii la oşti”[28]. Or, din domnia Iugăi vodă s-a păstrat un document care menţionează mărturia lui

[19] *Ibidem*, p. 20.
[20] **DRH**, A, II, p. 356–357, nr. 233.
[21] *Ibidem*, III, p. 168–169, nr. 84.
[22] *Ibidem*, I, p. 3, nr. 2.
[23] *Ibidem*, p. 154, nr. 103.
[24] *Ibidem*, II, p. 380, nr. 250.
[25] Maria Magdalena Székely, *Sfetnicii lui Petru Rareş*, Iaşi, 2002, p. 365.
[26] **DRH**, A, I, p. 7, nr. 5.
[27] *Ibidem*, p. 19, nr. 13.
[28] Grigore Ureche, *Letopiseţul Ţării Moldovei*, ediţia P. P. Panaitescu, Bucureşti, 1955, p. 68.

Costea viteazul[29]. Chiar dacă alte acte care să ateste informaţia din cronică nu au mai ajuns până la noi, este de presupus că şi Iuga vodă a instituit viteji, în scurta-i domnie.

Din vremea lui Alexandru cel Bun avem atestarea lui Tamaş viteazul ca membru în sfat[30]. De menţionat că acesta apare şi ca stolnic[31], dar şi ca vornic[32] şi ispravnic de act.

Un personaj destul de interesant pare a fi fost Drăgoi viteazul, de la Tulova, dacă în documente va fi fiind vorba despre una şi aceeaşi persoană. El apare în sfat cu epitetul de viteaz la 28 noiembrie 1399[33], este prezent şi la 29 iunie 1400[34], alături de copiii săi, după care dispare în mod misterios, pentru a reapare la 2 august 1414[35], când este numit *jupan.*

Elementul comun pentru toţi vitejii amintiţi mai sus este acela că ei apar mai ales în sfatul domnesc. Nu au dregătorii, dar au statutul unor mari seniori, stau în preajma domnului, oferindu-şi serviciile de *consilium et auxilium* şi, probabil, toţi au stăpâniri importante.

Din cauza lipsei izvoarelor, multe întrebări rămân fără răspuns. De pildă, dacă Drăgoi viteazul este una şi aceeaşi persoană cu jupan Drăgoi de la Tulova, atunci există vreo legătură de rudenie între el şi Ion vornic (Oană de la Tulova), ctitorul mănăstirii Humor ? Şi, oare, cum putem interpreta gestul lui Ştefan cel Mare, de a închina unei ctitorii boiereşti un *Tetraevanghel* de valoarea aceluia din 1473 ? Să găsim explicaţia în legăturile de rudenie dintre aceste personaje ? Din păcate, nu putem pune nici un temei documentar acestor supoziţii.

În vremea lui Ştefan, vitejia apare ca o instituţie aflată la apusul ei. Vitejii, aidoma cavalerilor occidentali, îşi regăsesc raţiunea existenţei lor în războaiele purtate de suveran; nu întâmplător, prezenţa lor în cronică se face simţită în preajma evenimentelor aflate în legătură cu fapte de arme. Dacă stăpânirea unei suprafeţe de pământ era semnul distinctiv al unei demnităţi nobiliare, calitatea de „viteaz” reprezenta împlinirea unei vocaţii şi, de ce nu, a unei meniri: aceea de războinic. În vremurile în care statul de la răsărit de Carpaţi abia se înfiripa, rolul acestora era unul primordial, vital chiar. Prezenţa vitejilor în sfatul ţării dovedeşte aceasta. Din rândurile lor se vor „extrage” elementele aristocraţiei Moldovei de mai târziu.

Nici unul dintre vitejii lui Ştefan, însă, nu mai are statutul predecesorilor din vremea lui Roman voievod sau Alexandru cel Bun. Formau ei, oare, acea „oaste bună şi viteză” şi numai atât ? Trebuie să ne imaginăm că aceşti viteji, care

[29] **DRH**, A, I, p. 10, nr. 8.
[30] *Ibidem*, p. 26–27, nr. 18.
[31] *Ibidem*, p. 14–15, nr. 10.
[32] *Ibidem*, p. 19, nr. 13.
[33] *Ibidem*, p. 12, nr. 9.
[34] *Ibidem*, p. 14–15, nr. 10.
[35] *Ibidem*, p. 51, nr. 36.

sunt separaţi de boieri în textul cronicii, asigurau întreaga armată de slujitori de pe lângă curţile domneşti din ţară şi, probabil, aveau stăpâniri în locurile în care slujeau. Categoria socială din care se ridicau era cea a oamenilor liberi. Şi, fiindcă lipsesc documentele care să ateste danii de ocini către vitejii instituiţi cu diverse prilejuri, cred că putem spune că aceste ocini *existau deja* în stăpânirea lor. Or, raportându-ne la definiţia dată de d-l Ştefan S. Gorovei, conform căreia „prin boierime se înţelege acea stare socială definibilă prin stăpânirea liberă a unei întinderi de pământ, în virtutea şi în baza unui document. Oricât de mică ar fi fost această întindere de pământ, ea asigura, din punct de vedere juridic, statutul de om liber, căruia accesul la funcţiile în aparatul de stat îi era neîngrădit”[36], înseamnă că vitejii se ridicau dintre boieri, adică dintre stăpânii de pământ. Era probabil o categorie intermediară între boierimea de rând şi dregători, ale cărei atribuţii erau mai mult militare. De altfel, *Cronica moldo-germană* dă pentru viteji sinonimul „cavaleri”: „şi a venit cu multă pace la Suceava, la scaunul ţării sale, şi a lăudat pe Dumnezeu, cu vlădicii şi arhidiaconii şi cavalerii săi şi cu toţi supuşii lui”[37]; or, cavalerii nu puteau fi decât nobili.

Un alt aspect, referitor la raporturile dintre voievod şi vitejii săi, ţine de natura gesturilor de putere pe care le face Ştefan. Instituirea vitejilor are loc în cadrul unor ceremonii solemne, pline de semnificaţii sacre, deşi, la prima vedere, actul de instituire este unul cât se poate de temporal. Fiind încărcată cu semnificaţie simbolică, instituirea presupunea, probabil, un întreg ritual. Cronica menţionează acordarea de daruri în aceste momente. Poate fi vorba despre plata oştilor, care avea loc după fiecare acţiune militară a domniei. Toate aceste gesturi erau menite să strângă legătura dintre monarh şi supuşii săi, condiţie necesară şi obligatorie pentru a apropia voinţa domnului de interesele ţării. Construcţia unei biserici pe locul unei lupte împotriva necredincioşilor păgâni are semnificaţia unei uriaşe rugi pentru iertarea păcatelor celor care au căzut pe câmpul de bătălie şi este, totodată, un gest menit a aduce la cunoştinţa ţării că domnul nu i-a uitat pe cei care au căzut în numele Crucii. Ne-o dovedeşte inscripţia pusă pe biserica de la Războieni, la 18 noiembrie 1496[38]:

> *„În zilele binecredinciosului şi de Hristos iubitorului domn Io Ştefan voievod, din mila lui Dumnezeu domn al Ţării Moldovei, fiul lui Bogdan voievod, în anul 6984, iar al domniei sale anul 20 curgător, s-a ridicat puternicul Mahmet, împăratul turcesc, cu toate puterile sale răsăritene; şi încă şi Basarab*

[36] Ştefan S. Gorovei, *Clanuri, familii, autorităţi, puteri (Moldova, sec. XV–XVII)*, în **ArhGen**, I (VI), 1994, 1–2, p. 85.

[37] *Portret în cronică*, p. 25.

[38] *Ştefan cel Mare şi Sfânt 1504–2004. Biserica. O lecţie de istorie*, Sfânta Mănăstire Putna, 2004, p. 224–225.

voievod, poreclit Laiotă, a venit cu el, cu toată ţara sa băsărăbească. Şi au venit să prade şi să ia Ţara Moldovei, şi au ajuns până aici, la locul numit Pârâul Alb. Şi noi, Ştefan voievod, şi cu fiul nostru, Alexandru, am ieşit înaintea lor aici şi am făcut mare război cu ei, în luna iulie 26; şi cu voia lui Dumnezeu, au fost înfrânţi creştinii de păgâni. Şi au căzut acolo mulţime mare de ostaşi ai Moldovei. Atunci şi tătarii au lovit Ţara Moldovei din partea aceea. De aceea a binevoit Io Ştefan voievod cu buna sa voinţă a zidi această casă în numele Arhistrategului Mihail şi întru rugă sieşi şi doamnei sale, Maria, şi fiilor săi, Alexandru şi Bogdan, şi pentru amintirea şi întru pomenirea tuturor drept-credincioşilor creştini care s-au prăpădit aici. În anul 7004, iar al domniei sale anul 40 curgător, în luna noiembrie 18".

Adăugăm şi faptul că biserica are hramul unui sfânt militar, Arhanghelul Mihail, dovadă a preţuirii pe care Ştefan o arăta memoriei oştenilor săi, veritabil act de solidaritate cu supuşii şi de pioşenie. Este ceea ce Jean-Paul Roux observa la monarhia occidentală: „principele era la fel de strâns legat de popor pe cât era de Dumnezeu; sau mai degrabă, întrucât poporul era material mai accesibil decât Dumnezeu, legăturile suveranului cu el erau mai bine percepute. Din popor emana regele. Asupra poporului iradia pretutindeni influenţa regală, iar de la popor către rege convergea tot ceea ce provenea din regat"[39]. În vacarmul continuu al armelor, care asurzise Moldova mai bine de un deceniu, gestul voievodului avea menirea de a descrie un arc peste timp: Ştefan nu era un cuceritor, nu pentru slava sa luptase la Războieni, ci pentru împlinirea voinţei lui Dumnezeu. Ridicarea bisericii era un act de pioşenie, dar şi de recunoştinţă faţă de „vitejii" săi.

„Dreapta şi credincioasa slujbă" – sintagmă ce revine deseori în documentele Ţării Moldovei – pentru care Ştefan îi „miluia" pe supuşii săi, poate avea multe înţelesuri pentru noi, cei de astăzi. În vremea aceea, chiar şi în afara unui sistem feudal în adevăratul sens al cuvântului, relaţiile dintre deţinătorii puterii se bazau mai mult pe relaţiile personale[40]. Boierimea depunea un jurământ de credinţă faţă de domn, care ar putea echivala cu un „contract vasalic". Atunci când una din părţi încălca acest „contract", el putea fi anulat. Dacă cel vinovat era domnul, atunci el pierdea sprijinul boierimii şi, implicit, tronul. Dacă era vreun boier, acesta îşi pierdea capul.

Probabil în acest sens trebuie să privim momentele de revoltă a boierimii sau, mai corect spus, de nesupunere faţă de poruncile domnului şi de pribegire a lor peste graniţă. Ce va fi făcut Ştefan de s-a confruntat cu răzmeriţe boiereşti, deocamdată nu putem spune. Nu se ştie dacă nu îl vor fi considerat şi pe el vinovat

[39] Jean-Paul Roux, *Regele. Mituri şi simboluri*, Bucureşti, 1998, p. 298.
[40] Maria Magdalena Székely, *op. cit.*, p. 480.

de „vărsarea sângelui creştinesc”, în numeroasele lupte pe care le-a dat, aşa cum avea să pățească peste mai puțin de un veac fiul său, Petru Rareş[41].

Dar lunga domnie de care s-a bucurat, numeroasele realizări şi lunga pace socială dovedesc faptul că Ştefan a găsit resursele necesare pentru a asigura integritatea materială şi protecția supuşilor săi.

Odată cu sfârşitul domniei lui Ştefan cel Mare, în Țara Moldovei se încheie o perioadă de căutări şi aşezări ale instituțiilor. Statul avea să evolueze de acum înainte pe coordonate bine stabilite, atât din punct de vedere politic, cât şi instituțional. Ierarhia socială era bine definită, iar elita politică începea să fie conştientă de rolul ei în menținerea acestor structuri. Atunci când vârful piramidei sociale avea să dispară, boierimea va fi în stare să găsească alternativă la tronul țării, pentru a nu dispărea şi statul. Ea este acea *structură* de putere care dă viață *ideii*.

[41] *Ibidem*, p. 481.

LUCIAN-VALERIU LEFTER

BOIERI ŞI „DOMENII" ÎN ŢINUTUL VASLUI ÎNAINTE ŞI ÎN VREMEA LUI ŞTEFAN CEL MARE

Cercetând problema boierilor şi a domeniile lor de dinainte de Ştefan cel Mare[1], constatăm prezenţa covârşitoare a marilor boieri vasluieni ca membri ai sfatului domnesc în prima parte a secolului al XV-lea: Negru/Negrea de la Bârlad (1403–1429), Ţiban (1400, 1411), Giurgiu Piatră (1435–1442), Duma Negru (1433–1442), Oană (Brudur) portarul (1438–1448), Dan Uncleata vameşul (1421–1436), Stan Preuţescu-Popovici (1409–1411, 1414–1415), Moica şi Tador (1439, 1442–1443), Şerbea de la Vaslui (1423).

Aceşti mari boieri aveau în stăpânirea lor mai multe sate, formând adevărate „domenii". Nu folosim termenul de *domeniu* în sensul său firesc, de patrimoniu familial şi ereditar, precum în Occidentul medieval, ci în sensul unei stăpâniri parţiale sau compacte, de către o singură persoană, a văii unui râu, fapt care nu poate decât să sugereze ideea continuităţii de stăpânire a unor cnezate de vale, antestatale. Putem, de aceea, accepta parţial aserţiunea potrivit căreia „toponimia medievală este una seniorială"[2]: numele de sate sunt datorate unor stăpâni sau întemeietori de sate, fapt care îl îndreptăţea pe Georges Duby să constate că, în esenţă, toponimele sunt „monumentele ridicate de putere"[3]. În aceeaşi ordine de idei, Constantin Giurescu definea stăpânirea unei părţi din pământul ţării ca sursă a legitimării puterii şi prestigiului unui individ, întrucât clasa boierească cuprindea pe toţi proprietarii agrari[4], indiferent dacă ei erau mari ori mici, bogaţi sau săraci, cu dregătorii ori fără. De aceea, toponimia cu rezonanţă străină certifică o constatare potrivit căreia „originea plurietnică a boierimii moldovene este un adevăr îndeobşte acceptat de istorici"[5]. Unul dintre vechii cronicari, stolnicul Constantin Cantacuzino, scria că nu toţi locuitorii ţării sunt

[1] Lucian-Valeriu Lefter, *Boieri şi domenii în ţinutul Vaslui înainte de Ştefan cel Mare*, comunicare prezentată în cadrul Filialei Iaşi a Comisiei de Heraldică, Genealogie şi Sigilografie a Academiei Române, la 9 decembrie 2003.

[2] Stelian Brezeanu, *Identităţi şi solidarităţi medievale. Controverse istorice*, Bucureşti, 2002, p. 5.

[3] G. Duby, *Cele trei ordine sau imaginarul feudalismului*, trad. Elena-Natalia Ionescu şi Constanţa Tănăsescu, Bucureşti, 1998, p. 18.

[4] Constantin Giurescu, *Despre boieri*, în vol. *Studii de istorie*, ed. Dinu C. Giurescu, Bucureşti, 1993, p. 408.

[5] Maria Magdalena Székely, *Familii de boieri din Moldova de origine transilvăneană (secolele XIV–XVII)*, în **ArhGen**, I (VI), 1994, 1–2, p. 95.

„Analele Putnei", I, 2005, 1, p. 61–68.

români, „ce mai mulți streini şi veniți dupe-ntr-alte țărî”[6]. În *Letopiseţul* lui Grigore Ureche găsim afirmația: „să cunoaşte că cum nu-i discălicată țara de oameni aşăzați”, venind în completarea explicației faptului că „nici legile, nici tocmeala țării pre obicee bune nu-s legate, ci toată direptatea au lăsat pre acel mai mare, ca să o judece şi ce i-au părut lui, ori bine, ori rău, aceia au fost lege”. Domnul „le căută să le placă tuturor, ori cu folos, ori fără folos, ori cu paguba țării, care obicei până astăzi trăieşte” [7], ne zice cronicarul din veacul al XVII-lea.

Întrebându-se dacă „marii boieri au constituit în Țările Române o veritabilă oligarhie instituțională şi ereditară”, istoricul Neagu Djuvara a ajuns la concluzia că anumite structuri familiale şi de putere au guvernat țara. Un mic grup de familii a reuşit, pentru o vreme, să monopolizeze puterea în Țările Române[8]. Marii boieri au jucat un rol dominant în conducerea țării din Evul Mediu până la crearea României moderne. Ei stăpâneau întinse domenii, a căror sorginte trebuie căutată înainte de întemeierea țării[9]. Erau martori ai sfatului domnesc, dar nu ocupând funcții, ci în virtutea faptului de a fi stăpânit întinse domenii – sursa puterii lor. În secolele XIV–XV sunt preponderenți în sfat aceşti mari boieri fără dregătorii, dar care deținеau puterea locală. Unificarea țării nu a făcut decât să-i priveze pe aceşti descendenți ai cnezilor locali de o parte a puterii lor[10]. Prin urmare, se constată o continuitate a unui grup restrâns de familii care deținеau *de facto* pârghiile puterii[11].

Un exemplu grăitor în acest sens poate fi cel al boierilor stăpânitori de „domenii” din ținutul Vaslui. În partea de nord a ținutului, pe cursul inferior al pârâului Rebricea, se afla stăpânirea lui Giurgiu Piatră, cu şase sate, iar pe cursul superior al aceluiaşi pârâu găsim stăpânirea lui Duma Negru, cu nouă sate. În acelaşi timp, pe un afluent al Rebricei – Rebricioara –, popa Micu Crai stăpânea tot şase sate; Moica şi Tador i-au succedat acestuia, moştenindu-i cele şase sate plus altele două din patrimoniul funciar al lui Giurgiu Piatră. Evident, cei doi, Moica şi Tador, stăpâneau şi alte sate, precum Moiceştii de pe valea Vasluiului. Pe tot cursul unui afluent al Vasluiului, pârâul Şerboteşti, şi la obârşia Săratei, Dan vameşul stăpânea şase sate într-un hotar; în vecinătate, ceva mai spre nord, Stan Preuțescu[12] avea opt sate, moştenite ulterior de Ivan Damianovici, „domeniu” care includea toată valea Dobrovățului – un alt afluent la Vasluiului.

Neamul lui Brudur şi al lui Oană portarul avea şase sate la obârşia râului Bârlad şi alte câteva pe valea pârâului satului Portari, afluent al Vasluiului, aşadar

---

[6] Constantin Cantacuzino, *Istoria Țărâi Rumâneşti*, Bucureşti, 1991, p. 99.

[7] Grigore Ureche, *Letopiseţul Țării Moldovei*, Bucureşti, 1958, p. 67.

[8] Neagu Djuvara, *Les Grands Boïars ont-ils constitué dans les principautés roumaines une veritable oligarchie institutionelle et héréditaire ?*, extras din **SOF**, XLVI, 1987, p. 1.

[9] *Ibidem*, p. 19.

[10] *Ibidem*, p. 21.

[11] *Ibidem*, p. 55.

[12] V. Voica Maria Puşcaşu, *Mănăstirea Dobrovățului – date istorice*, I, în **MMS**, LIII, 1977, 1–3, p. 164.

în nord-vestul şi în estul ţinutului. Lângă stăpânirea lui Brudur, pe Bârladul superior, aflăm şi cele patru sate identificate ale lui Ţiban. Unul din cei mai mari stăpâni funciari, Negru de la Bârlad (avea 20 de sate în Moldova), stăpânea cele mai multe dintre satele sale pe cursul Bârladului superior, pe o distanţă de aproape 20 de km, centrul administrativ al puterii sale fiind, probabil, în satul care ulterior s-a numit Negreşti[13].

Asemenea exemple pot sugera – după cum a observat Mircea Ciubotaru – „o stăpânire familială de tip cnezial într-un cnezat de vale”[14] din secolul al XIV-lea. Poate numai astfel ne-am explica, într-adevăr, de ce „familiile lui Piatră şi Duma Negru, probabil înrudite, controlează aproape întreaga vale” a Rebricei[15]. Putem identifica centre de putere locală, administrativă, precum cele unde rezidau marii boieri: Petreştii lui Giurgiu Piatră, curtea şi cetatea lui Duma Negru, Brudureştii lui Oană portarul, Negreştii lui Negru de pe Bârlad şi curtea de la Ruşi a lui Stan Preuţescu. Un fapt esenţial, care poate lămuri multe aspecte neclare din istoria noastră, este acela că, în perioada respectivă, într-o proporţie covârşitoare, stăpânii funciari din ţinutul Vaslui erau membri în sfatul domnesc. Cel mai vechi boier, atestat încă de la 1399, Ţiban, era în sfatul domnesc de la 1400; îi întâlnim apoi pe Giurgiu Piatră, Oană portarul, Dan vameşul, Negrea de la Bârlad, Stan Preuţescu, Şerbea de la Vaslui, Duma Negru, Moica şi Tador, Tador Moicescu (1442–1456), Micu Crai (1451–1461) sau Duma Brudur (1498–1502). Toţi au fost membri ai sfatului domnesc în diverse răstimpuri între anii 1400 şi 1460. Evident, aceşti boieri nu stăpâneau numai în ţinutul Vaslui, ci şi în celelalte ţinuturi moldave, ceea ce ne îndreptăţeşte să susţinem afirmaţia potrivit căreia puterea şi prestigiul erau condiţionate de stăpânirea funciară[16].

În rândul acestor boieri întâlnim pe unii cu nume de sorginte maghiară. Am văzut printre cei enumeraţi un nume de rezonanţă ardeleană: Tador. Alături de el se aflau şi alţi ardeleni: Feir şi fratele său Oanăş Ungureanul, cu fiul acestuia Groază Rohat, aveau în stăpânire trei sate de pe Racova (Rohaţii şi Fereştii), iar Feir era stăpân peste două sate de pe Sărata, Tătăreştii şi Fereştii. Ei nu pot fi decât „descendenţi din însoţitorii descălecătorilor maramureşeni sau ai unor colonişti ardeleni, cu nume de origine maghiară, românizată”[17]. Oiconimele de pe valea Rebricei: Dămăcuşeni, Miclăuşeni, Rohoteşti (sau Rohaţi) şi Bolaţi, pot fi puse alături de Fereştii şi Rohaţii de pe Racova, Fereştii de pe Sărata, Chiujdenii de pe Vaslui şi Chiujdeştii de pe Vilna. Sunt vechi oiconime ce derivă de la stăpânii de demult ai satelor. Numele lui Mogoş de la Vilna „sugerează condiţia sa de

[13] Mircea Ciubotaru, *O străveche aşezare de pe valea Bârladului: Negreşti (jud. Vaslui)*, I, în **AIIAI**, XX, 1983, p. 322.

[14] Idem, *Comuna Vultureşti. I. Studiu de istorie socială. Onomastică*, Iaşi, 2003, p. 95.

[15] Idem, *Toponimia bazinului hidrografic Rebricea (jud. Iaşi – jud. Vaslui). Oiconimele. Perspectivă istorică*, II, în **AIIAI**, XXIX, 1992, p. 450.

[16] Constantin Giurescu, *op. cit*.

[17] Mircea Ciubotaru, *Toponimia bazinului hidrografic Rebricea*, p. 450.

războinic în serviciul domnilor Moldovei de la sfârşitul veacului al XIV-lea, ca fiu, probabil, al unui însoţitor maramureşean al lui Bogdan I Întemeietorul, ca şi Chiujdea de la Chiujdeşti sau acei Dămăcuş, Miclăuş, Rohat sau Bolat, care au fost stăpâni ai satelor de pe Rebricea, Dămăcuşeni, Miclăuşeni, Rohoteşti (dispărute) şi Bolaţi". Aceste nume pătrund în Moldova în secolele XIV–XV „odată cu acea nobilime de origine maramureşeană din primele generaţii de după «descălecatul» ţării"[18]. Nu întâmplător găsim Chiujdeştii de pe Vilna lângă Mogoşeşti, Chiujdenii de pe Vaslui lângă Fereşti sau alt sat Fereşti de pe Racova lângă Rohaţi. De asemenea, un Sărăcin de pe Telejna (Sărăcineştii), trăia lângă un Baliţă (Bălinţenii). Şi tot pe Telejna era Micul Totoiescu, postelnic în vremea lui Ştefan al II-lea, cu un nume ce ne trimite la maghiarul Tot, de unde şi satul Totoieşti de pe Vaslui. Originea multietnică a boierimii moldovene este verificată. Henri H. Stahl afirma că această boierime a noastră este „în mare parte venită din afara Moldovei", din Maramureş[19]. D. Ciurea nu respingea nici el „aportul maramureşean" al boierimii, şi nu uita să enunţe, asemenea lui Gh. I. Brătianu, faptul că domniile lui Dragoş şi Bogdan „s-au suprapus unor stăpâniri locale"[20]. Mulţi dintre stăpânii medievali vasluieni pot fi consideraţi, precum spunea N. Iorga, „vitejii cavaleri de obârşie maramureşeană, cu nume de acolo: Dragoş, Grozea, Domuncuş". Şendrea-Şandor care a dat numele său satului Şendreni, indică şi el originea ardeleană , fiind poate unul dintre cei mai vechi stăpâni de sate din Moldova, trăitor „în primul veac de după întemeierea statului"[21].

În urma unei cercetări a satelor ţinutale vasluiene pe principiul genealogic şi a stăpânirii funciare, putem (re)confirma o realitate incontestabilă, aşa cum a demonstrat-o C. Cihodaru, anume că, niciunde în Moldova, „nu a existat în secolul al XV-lea o masă de ţărani liberi, satele fiind stăpânite de boieri mari şi mici"[22], şi, prin urmare, „nu rămâne loc pentru obştea liberă ţărănească liberă" în Moldova medievală[23].

*

Înainte de Ştefan cel Mare, boierii, fie autohtoni, fie veniţi de peste munţi, erau stăpâni peste un număr oarecare de sate întregi. Care era, însă, situaţia urmaşilor acestora, în ţinutul Vasluiului, în vremea domniei lui Ştefan cel Mare ? La această întrebare vom răspunde prin câteva exemple concrete.

---

[18] Idem, *Comuna Ipatele. Studiu istoric. Toponimie*, Iaşi, 2000, p. 51.

[19] H. H. Stahl, *Controverse de istorie socială românească*, Bucureşti, 1969, p. 274.

[20] D. Ciurea, *Evoluţia şi rolul politic al clasei dominante din Moldova în secolele XV–XVIII*, în **AIIAI**, XVII, 1980, p. 178–179.

[21] Mircea Ciubotaru, *op. cit.*, p. 120.

[22] C. Cihodaru, *Câteva constatări statistice în legătură cu proprietatea feudală şi situaţia ţărănimii din Moldova în a doua jumătate a sec. al XV-lea*, în **SCŞI**, XII, 1961, fasc. 1, p. 48.

[23] *Ibidem*, p. 42.

La 8 octombrie 1462[24], Nicoară Sârbescul era întărit în satele lui de pe valea Rebricei: unde a fost curtea lui Duma Negru, unde au fost grecii lui Duma Negru, Drăgeşti, Borişeşti, Ţibăneşti, Muncei, unde a fost cetatea lui Duma Negru, precum şi unde a fost Moişă Filosoful, cumpărate de la Ilca, fiica lui Popşa, şi de la fiii lui Moişă Filosoful, Danciul şi Maruşca. De asemenea, în aceeaşi moşie veche, la 17 martie 1495[25] Sima Gureş era întărit cu jumătate de sat din Sârbi, pe care şi-a împărţit-o cu nepotul său, Nicoară Ciocârlie; stăpânirea decurgea din privilegiul bunicilor săi, Oană Popşa şi Moişă Filosoful.

La 13 ianuarie 1460[26], Ivaşco Goenescul fusese întărit stăpân pe seliştea care aparţinuse lui Conu, pe Rebricea, cumpărată de la Băloş, iar „peste deal, pe Rebricioara Mică”, cu seliştile lui Nicoară şi Giurgiu Blidaru, ambele cumpărate de la Bâlea şi Malea, fiii lui Ion. Pe acest afluent al Rebricei, popa Micu era stăpân în satul Crăeşti, însă poseda şi celelalte sate; îl putem identifica pe acest personaj cu un Micu Crai, martor în sfatul domnesc între 1451 şi 1461[27]. La 1 martie 1488[28], regăsim pe Ivan Crai alături de Micu Crai. Şi aici, la 9 martie 1491[29], Iliana, fata lui Moise, nepoata popii Micu, vinde „preutesăi popii Petrii” satul Crăeşti.

La 17 ianuarie 1490[30], Urâta, fiica Malei, nepoata lui Giurgiu Piatră, vindea din uricul bunicului ei, un sat la gura Rebricioarei, unde au fost Roman şi Hodco, lui popa Sima şi fraţilor lui. De asemenea, aceeaşi Urâta avea să vândă, la 3 martie 1490[31], lui Avram diac de vistierie, satul Dobroslovești, pe Bârlad, în apropierea celuilalt sat vândut anterior. La 25 februarie 1494[32], Dragotă, fiul lui Ivan Pietrescul, nepot lui Iaţco Piatră, vindea din uricul moşului său, Iaţco, satul Ostăşeştii, pe Rebricea.

Pe valea Bârladului, în partea superioară, la 9 februarie 1469[33], fraţii Petrea, Oană şi Duma Brudur erau întăriţi în Bruduresti, „unde le este casa”, precum şi în alte sate din vecinătate: Sacalişeştii, jumătate din Tonguzeani, Andrieştii, dar şi pe văile afluenţilor Bârladului, un loc de moară şi Poiana de Sus pe Şacovăţ, Bereştii pe Suhuleţ, seliştea Căscioarele pe Pârâul Fânaţelor, precum şi o selişte, pe Racovăţ, unde a fost casa bunicului lor, Oană Giuratul. Pe unul din cei

[24] **DRH**, A, II, vol. întocmit de Leon Şimanschi, Georgeta Ignat şi Dumitru Agache, Bucureşti, 1976, p. 161, nr. 112.

[25] *Ibidem*, III, vol. întocmit de C. Cihodaru, I. Caproşu şi N. Ciocan, Bucureşti, 1980, p. 342, nr. 188.

[26] *Ibidem*, II, p. 129, nr. 90.

[27] *Documente privind istoria României, A. Moldova, veacurile XIV–XVII (1384–1625). Indicele numelor de persoane*, întocmit de Al. I. Gonţa, Bucureşti, 1995, p. 447 (în continuare, *Indicele numelor de persoane*).

[28] **DRH**, III, p. 48–49 nr. 30.

[29] *Ibidem*, p. 185, nr. 92.

[30] *Ibidem*, p. 117, nr. 62.

[31] *Ibidem*, p. 121, nr. 65.

[32] *Ibidem*, p. 271, nr. 142.

[33] *Ibidem*, II, p. 231, nr. 156.

trei fraţi Brudureşti, Duma, îl găsim pârcălab de Hotin şi Neamţ, clucer, martor în sfatul domnesc între 1498 şi 1502[34] şi stăpân în Băleşti, pe Stemnic, şi în satele moştenite la obârşia Bârladului. Dintr-un document târziu, de la 1628[35], aflăm că Duma Brudur cumpărase, în vremea lui Ştefan cel Mare, de la nepoţii lui Piatră, printre care şi un Ivan Piatră, satul Petrileştii de pe Rebricea. Nu putea exista decât o legătură de rudenie între neamurile lui Piatră şi Brudur, pentru ca un asemenea fapt să se întâmple.

Panul Negrea, un mare boier de dinaintea lui Ştefan cel Mare, avusese în stăpânirea sa vreo 20 de sate; centrul puterii sale îl reprezenta stăpânirea din bazinul superior al râului Bârlad[36]. Datorăm profesorului Mircea Ciubotaru reconstituirea acestui domeniu, care îngloba sate de-a lungul apei Bârladului cale de vreo 20 de km, mai jos de stăpânirea panului Ţiban. De aceea, el a fost cunoscut ca Negru de la Bârlad, cum bine a arătat cândva Mihai Costăchescu[37], şi nu pentru că ar fi fost un pretins vornic al oraşului Bârlad. Cu numele de Negru de la Bârlad este întâlnit în sfatul domnesc între anii 1403 şi 1429[38], aşadar pe tot parcursul domniei lui Alexandru cel Bun. Centrul puterii acestui mare boier pare să fi fost în satul lui Iacuş Mihu, atestat din veacul al XVI-lea sub numele de Negreşti[39]. Stăpânirea sa se întindea şi pe apa Vilnei, unde fiul său Alexa avea să întemeieze satul Alexeştii; acesta era şi nepotul lui Dragoş de la Stavnic[40], alt boier care la 17 ianuarie 1432[41] era atestat ca avându-şi casa pe „Stamnic". Panul Negru poate fi „unul dintre războinicii născuţi în prima generaţie de după întemeierea statului [moldovenesc]"[42]. Pe urmaşii săi îi regăsim în vremea lui Ştefan cel Mare dăruindu-şi între ei sate. La 17 martie 1493[43], Magda, fiica lui Mihul, nepoata panului Negrea, împreună cu nepoţii ei, „toţi nepoţi panului Negrea", dădeau lui Rabotă şi neamului său un sat pe Vilna, „anume unde a fost casa lui Alexa", pe care sat „îl dăduse încă pan Negrea fiului său, Alexa", numindu-se apoi Alexeşti. Ulterior, la 1497, unii dintre cei pomeniţi la 1493, anume Duma, Vlaşin şi Anghelina, feciorii lui Iuga, nepoţii lui Alexa, aveau să vândă a treia parte din Alexeşti[44]. Aceeaşi Magda, amintită la 1493 ca fiică a lui Mihul – fiul lui Cananov, fratele lui „Negrilă" –, împreună cu alţii din neamul ei, nepoţi lui „Negrilă", însă şi „nepoţii lui Sima Rugiră", şi-au împărţit între dânşii, câţiva ani mai târziu, la 24

[34] *Ibidem*, p. 181.
[35] **DRH**, A, XIX, vol. întocmit de Haralambie Chircă, Bucureşti, 1969, p. 598.
[36] Mircea Ciubotaru, *O străveche aşezare de pe valea Bârladului*, p. 322.
[37] M. Costăchescu, *Documente moldoveneşti înainte de Ştefan cel Mare*, I, Iaşi, 1931, p. 90.
[38] Mircea Ciubotaru, *op. cit.*, p. 320.
[39] *Ibidem*, p. 322.
[40] *Ibidem*, p. 321.
[41] **DRH**, A, I, vol. întocmit de C. Cihodaru, I. Caproşu şi L. Şimanschi, Bucureşti, 1975, p. 161, nr. 110.
[42] Mircea Ciubotaru, *op. cit.*
[43] **DRH**, III, p. 249, nr. 127.
[44] *Ibidem*, p. 359, nr. 199.

ianuarie 1495[45], satele lor de pe Bârlad şi de pe Nistru. Pe Bârlad sunt amintite satele Todireni, Liudeşti, Bârzeşti, precum şi satul unde a fost Iacuş Mihu, adică Negreştii.

Grozav, fiul lui Mogoşel, vindea jumătate de sat, pe Vilna, „paniei” Neaga, soţia lui Giurgiu Piatră. Cealaltă jumătate o stăpânea la 1464 Manea Mogoşescu[46], posibil fiu al lui Vlaşin Mogoşescu. Fără îndoială, exista o legătură de rudenie între Piatră şi Mogoş, de vreme ce Neaga panului Piatră putea cumpăra un sat pe Vilna. De altfel, satul stăpânit la 1472[47] de Petru Vilna se numea Petreştii.

Între satele lui Oană portarul şi ale lui Dan vameşul de pe valea Vasluiului, mai precis de pe un afluent al acestuia, pârâul Sărata, se afla stăpânirea lui Feir. Acesta, împreună cu fratele său Oanăş Ungureanul şi fiul acestuia Groază Rohat, mai stăpâneau satele Fereştii şi Rohaţii de pe Racova[48]; pe valea pârâului Sărata Feir stăpânea Fereştii şi Tătăreştii. Cel din urmă sat era vândut la 12 ianuarie 1487[49] de către cele trei fete ale lui Feir, Mărena, Titiana şi Muşa, satul aflându-se „mai sus de Feereşti”. Din documentul fals datat 11 februarie 1400[50], aflăm că stăpânirea celor şase sate ale lui Dan vameşul, de pe Vaslui, se atingea de „hotarul lui Feaer”. În vremea lui Ştefan cel Mare, Anuşca, fiica lui Dan vameşul, vindea unul din cele şase sate – Lăţcanii[51]. Stăpânirea vameşului includea valea pârâului Şerboteşti-Şurăneşti, precum şi obârşia văii pârâului Sărata.

Deşi este întâlnit martor în sfatul domnesc doar o singură dată, la 1423[52], Şerbea de la Vaslui trebuie să avut în stăpânire mai multe sate pe valea pârâului eponim. Însăşi prezenţa sa în sfat fără dregătorie poate fi o consecinţă a puterii sale locale de pe valea Vasluiului. Un document târziu, din 30 martie 1598[53], atestă satele Şerbeştii şi Moghilenii, care trebuie să fi avut legătură cu vechiul stăpân din veacul al XV-lea, Şerbea. George-Felix Taşcă[54] a deslușit genealogia acestui mare boier, identificând membri ai familiei sale. Soţia lui Şerbea, Fedca, apare în documente la 11 septembrie 1467, împreună cu fiii ei, Iurie Şerbescu şi Anuşca, făcând o danie Mănăstirii Humor. Fiii lui Şerbea sunt menţionaţi ca membri ai sfatului domnesc: Manoil Şerbici între anii 1439 şi 1444, şi Iurie Şerbescu la 1443. Sora lor, Anuşca Şerbici, era căsătorită cu Radu Pisc, boier în sfat între anii 1438 şi 1465. Un exemplu, aşadar, despre cum s-a distribuit şi s-a păstrat puterea în sânul unui grup restrâns.

---

[45] *Ibidem*, p. 318, nr. 175.
[46] *Ibidem*, II, p. 168, nr. 118.
[47] *Ibidem*, p. 275, nr. 185.
[48] *Ibidem*, III, p. 189, nr. 96.
[49] *Ibidem*, p. 3, nr. 3.
[50] *Ibidem*, I, p. 419, nr. III.
[51] **DIR**, A, XVI/1, p. 268–269, nr. 236.
[52] **DRH**, I, p. 80, nr. 54.
[53] **DIR**, XVI/4, p. 200–201, nr. 257.
[54] George-Felix Taşcă, *Şerbea de la Vaslui şi descendenţa sa*, în **AMM**, IX–XI, 1987–1989, p. 287–293.

*

Un grup de boieri, mari stăpâni funciari în a doua jumătate a veacului al XIV-lea şi prima parte a celui următor, deţineau frâiele puterii în statul moldovenesc. Şi cu toţii par să se fi înrudit între ei. Puterea lor îşi avea sorgintea în stăpânirea funciară a unei părţi din pământul ţării, într-o continuitate de dinaintea întemeierii statului, a unor stăpâni locali printre care s-au strecurat şi oameni veniţi de peste munţi în suita primilor „descălecători". Faptul că în ţinuturile sudice ale Ţării Moldovei, printre care şi Vasluiul, stăpânii funciari apar atestaţi în număr mai mare, spre deosebire de partea nordică a ţării, pare să sugereze luarea în stăpânire mai târziu a sudului Moldovei, şi, ca atare, nevoia de confirmare a stăpânirii boierilor locali. Prezenţa lor în sfat era o garanţie în acest sens. De altfel, aceasta este, aşa cum arată Ştefan S. Gorovei, „expresia alcătuirii statului moldav din şi prin puterea unor mari stăpâni de pământuri – urmaşi ai acelor *potentes illarum partium* menţionaţi documentar încă înainte de «descălecatul» lui Dragoş vodă – şi care, prin urmaşii lor, vor fi pilonii societăţii medievale moldoveneşti"[55]. Lucru pe care am încercat să-l arăt printr-un crâmpei de istorie locală, în speţă a ţinutului Vasluiului, unde se pot identifica nume ale urmaşilor acelor *potentes illarum partium* de dinaintea întemeierii ţării.

[55] Ştefan S. Gorovei, *Clanuri, familii, autorităţi, puteri (Moldova, secolele XV–XVII)*, în **ArhGen**, I (IV), 1994, 1–2, p. 91.

MIRCEA CIUBOTARU

O PROBLEMĂ DE DEMOGRAFIE ISTORICĂ DE LA SFÂRŞITUL DOMNIEI LUI ŞTEFAN CEL MARE

În *Letopiseţul anonim al Moldovei*, se găseşte textul bine cunoscut, care relatează despre expediţia de represalii a lui Ştefan cel Mare în sudul Poloniei, în iunie 1498, după aventura regelui Albert, încheiată dramatic în Codrul Cosminului, în anul anterior. Între două atacuri ale turcilor şi tătarilor în aceeaşi direcţie, din mai şi noiembrie 1498, oastea moldovenească a intrat în Podolia [= Pocuţia], a ars şi prădat sate, oraşe şi cetăţi, între care Trembowla, Buceaciul (Buczacz) şi Podhaeţul (Podhajce), apoi a pustiit Galiţia, întorcându-se „cu mare izbândă”[1]. Informaţia, consemnată de un contemporan al evenimentelor, se regăseşte în alte izvoare narative din epocă sau ulterioare, interne şi străine, cu detalii şi adaosuri importante. Astfel, în *Letopiseţul de la Putna II* şi în *Cronica moldo-germană*, se consemnează şi faptul că, în afară de prada obişnuită, care era răsplata oştenilor în oricare incursiune de acest fel în teritorii străine, domnul „a adus mulţi oameni în ţara lui”[2].

În *Letopiseţul Ţării Moldovei*, atribuit lui Grigore Ureche, apar mai multe nume de localităţi atacate şi incendiate, din Podolia şi de „la rusi”, şi evaluarea pierderilor umane: „mulţi oameni, bărbaţi, muieri, copii, au scos în robie, mai mult de 100.000. Mulţi de aceia au aşăzat Ştefan vodă în ţara sa, de şi până astăzi trăiaşte limba rusească în Moldova, ales pre unde i-a descălecat, că mai a treia parte grăiescu ruseşte”[3]. Sursele acestor ştiri sunt cronicile poloneze: *Chronica Polonorum* de Matei Miechowski[4], *Chronicorum […] partem posteriorem* de Bernard Wapowski[5], un *Tractatus cronicae fratrum minorum observancie…* de Johannes de Komorowo[6], *Kronika Polska* de Bielski[7], unele cunoscute direct de cronicarul moldovean. Foarte asemănătoare sunt pasajele referitoare la acelaşi eveniment din *Cronica de la Mănăstirea Hustânscaia*[8] (izvor rusesc), *Cronica Lituaniană*[9] (cu evaluarea numărului prizonierilor la peste 150.000), *Cronica*

[1] *Ştefan cel Mare şi Sfânt 1504–2004. Portret în cronică*, Sfânta Mănăstire Putna, 2004, p. 21.
[2] *Ibidem*, p. 37, 41, 45.
[3] *Ibidem*, p. 65–66.
[4] *Ibidem*, p. 174.
[5] *Ibidem*, p. 188.
[6] *Ibidem*, p. 192.
[7] *Ibidem*, p. 205.
[8] *Ibidem*, p. 225.
[9] *Ibidem*, p. 232.

„Analele Putnei”, I, 2005, 1, p. 69–78.

Byhovec[10] şi *Gentis Silesiae Annales* de Ioachimus Cureus[11]. În cronica universală ebraică a lui David Gans (1541–1631), publicată la Praga în 1592, preluându-se informaţii de la germanul Henricus Reutel, se rezumă astfel ştirile de mare notorietate după 1498: „Ştefan, voievodul Moldovei, […] a făcut acolo mare distrugere şi prădare şi a dus în ţara sa multe mii de suflete şi averi mari. Şi a dat acestor prizonieri locuri bune ca să se aşeze în ţara sa cea bogată şi mănoasă. Le-a dat şi ajutor bănesc ca să-şi ridice oraşe neîntărite şi să trăiască acolo în pace şi siguranţă. Ei se află acolo până azi”[12].

Nicolae Costin, în *Letopiseţul Ţării Moldovei de la zidirea lumii până la 1601 şi de la 1709 la 1711*[13], urmează textul lui Grigore Ureche, cu unele diferenţe care denotă şi folosirea unor izvoare poloneze, iar *Letopiseţul Ţării Româneşti şi a Ţării Moldovei* (*Cronica paralelă*)[14] este tributar lui Nicolae Costin şi preia sintagme din *Letopiseţul* lui Grigore Ureche.

Ne-au reţinut atenţia în aceste pasaje narative câteva probleme care, după ştiinţa noastră, nu au fost încă valorificate de istoriografia modernă. Fiind vorba de o expediţie prădalnică în afara Moldovei, comentariul evenimentului a fost expediat de istoricii români[15]. Întrebările pe care le suscită acest episod războinic sunt însă importante şi pentru noi, cel puţin din perspectivă socială, dacă nu şi militară.

Observăm, mai întâi, numărul foarte mare de prizonieri („robi”), 100.000 şi chiar peste 150.000, pierdere care va fi avut un efect demografic important în zonele devastate, dificil de apreciat de noi. Apoi, în timp ce izvoarele poloneze vorbesc despre transportul prizonierilor în Grecia şi Asia, umplute cu plugari poloni şi ruşi (Bernard Wapowski), în Tracia, Macedonia, la tătari şi în Grecia (Bielski şi cronica rusească), în Tracia (Ioachimus Cureus), cronicarii moldoveni menţionează uciderea şi arderea joimirilor din oraşele din Podolia şi strămutarea populaţiei civile din Pocuţia şi localităţile galiţiene. Ar părea să rezulte din relatarea lor foarte sumară că prizonieri au fost luaţi şi de turci, şi tătari, dar cifrele

[10] *Ibidem*, p. 236.

[11] *Ibidem*, p. 337.

[12] Textul, identificat şi tradus de I. Kara, a fost semnalat d-lui Ştefan S. Gorovei, care ni l-a comunicat cu generozitatea bine cunoscută.

[13] *Ştefan cel Mare şi Sfânt 1504–2004. Portret în cronică*, p. 94.

[14] *Ibidem*, p. 138.

[15] Istoricul polonez Zdzislaw Spieralski a studiat problema şi a ajuns la concluzia că, de fapt, Ştefan cel Mare nu ar fi executat expediţia de represalii din iunie–iulie 1498, ştirile referindu-se doar la incursiunile turcilor şi tătarilor, iar concertarea lor s-ar explica prin atmosfera antipolonă din cronistica epocii. Ilie Corfus este rezervat faţa de această constatare, invocând fresca din biserica franciscană din Przemyšl, unde este reprezentată scena uciderii unor călugări de către moldoveni, la 20 iulie 1498. Suspecte i se par însă istoricului român urmarea aceluiaşi traseu prădalnic şi de moldoveni, şi de turci şi tătari, ca şi faptul că în tratatul moldo-polono-ungar din 15 aprilie 1499 nu există nici o menţiune a expediţiilor din Pocuţia: Ilie Corfus, *Pagini de istorie românească în noi publicaţii poloneze*, în **AIIAI**, V, 1968, p. 225–226.

menționate se referă doar la captura lui Ştefan cel Mare, care i-a dus în Moldova (Grigore Ureche, Nicolae Costin). Prizonierii erau, dacă nu exclusiv, cel puțin majoritatea, „rusi", adică ruteni sau ucraineni, nu şi polonezi (leşi), fiindcă urmaşii acelor robi vorbeau încă în secolul al XVII-lea „limba rusească". Este rațional să admitem că numai polonezii au putut evalua cu aproximație pierderile lor şi că prizonierii au fost luați şi duşi în teritoriile atacatorilor (turci, tătari şi moldoveni). Este, de asemenea, probabil că s-a pus de către cronicarii moldoveni doar în seama lui Ştefan cel Mare numărul atât de mare de prizonieri dintr-un soi de mândrie patriotică, necenzurată în acele vremuri barbare de vreun scrupul moral şi umanitar. Ar fi însă cu totul hazardat să deducem din interpretarea acestor prea sumare informații că ar fi existat sau nu o poruncă a domnului privind selecția etnică a prizonierilor şi eventualele rațiuni ale acestuia.

Chiar dacă nu se va putea şti niciodată care a fost numărul real (măcar estimativ) al prizonierilor lui Ştefan cel Mare, o problemă importantă ar fi aceea a efectului intern al acestei masive colonizări a Moldovei, deja secătuită de locuitori după câteva decenii de războaie cu pierderi umane pe care le bănuim ca fiind importante. Din păcate, şi pe acest teren de ipoteze aprecierile nu pot fi decât intuitive şi prezumtive.

Articolul 10 din tratatul moldo-polon semnat în 1499 prevedea eliberarea reciprocă a tuturor prizonierilor din războaiele de până atunci[16]. Este de presupus că, poate cu excepția unor răscumpărări individuale, prizonierii nu au fost repatriați, fiindcă tratatul nu a putut avea o urmare practică de vreme ce tensiunile au continuat, iar Ştefan cel Mare a ocupat Pocuția în anul 1502, prelungind starea de beligeranță şi în timpul domniei lui Bogdan. Noul tratat de pace din anul 1510 cuprindea din nou clauza eliberării altor captivi colonizați de Bogdan voievod, dar chestiunea era complicată de faptul că nobilii polonezi atrăseseră în Rusia Roşie mulți țărani moldoveni[17]. Este mai mult decât evident faptul că aceste convenții au rămas literă moartă cel puțin în unele privințe.

Un aspect ce poate fi abordat cu mai mare probabilitate a adevărului este acela al statutului acestor „robi", prizonieri de război în terminologia actuală. Chestiunea a fost cercetată în general, dar prea puțin în legătură cu expedițiile lui Ştefan cel Mare. Fără îndoială, acei oameni luați din locurile lor de baştină nu puteau avea statutul de robi propriu-zişi, ca țiganii[18]. Prizonierii creştini, dacă nu erau răscumpărați (vezi cazul acelor tineri din Caffa, evadați de pe corabia ce-i ducea la Istanbul şi ajunşi la Suceava, de unde o parte au fost răscumpărați de

[16] Ion Ursu, *Relațiunile Moldovei cu Polonia până la moartea lui Ştefan cel Mare*, Piatra-Neamț, 1900, p. 160.

[17] Veniamin Ciobanu, *Țările române şi Polonia. Secolele XIV–XVI*, Bucureşti, 1985, p. 115–118.

[18] N. Grigoraş a constatat că robii de origine străină au fost „recrutați" (sic !) numai dintre țigani: *Robia în Moldova (de la întemeierea statului până la mijlocul secolului al XVIII-lea)*, I–II, în **AIIAI**, IV, 1967, p. 31–79, şi V, 1968, p. 43–85.

rudele lor italiene cu foarte mulți bani, cf. *Cronica moldo-germană*[19]), erau desigur colonizați. Pentru această constatare, decisivă este informația transmisă de David Gans, care vorbește chiar de ajutoare băneşti pentru aceşti prizonieri, pentru a-şi întemeia oraşe neîntărite (adică târguri). Aceasta este, de fapt, problema cea mai importantă care ne preocupă aici, încercând să distingem câteva aspecte ale chestiunii: cum erau împărțiți aceşti prizonieri, unde erau trimişi şi ce statut social puteau dobândi după stabilirea lor.

Toate informațiile şi indiciile pe care le cunoaştem conduc spre următoarele constatări: numai domnul putea împărți robii țigani boierilor sau mănăstirilor (cu excepția acelora cumpărați) şi putea decide asupra locului şi numărului colonizărilor; prizonierii colonizați erau repartizați fie ca poslușnici ai mănăstirilor, fie erau aşezați în sate boiereşti existente, fie erau „descălecați" în aşezări nou înființate, slobozii cu imunitățile bine cunoscute, acordate pentru atragerea unor bejenari. Toți aceştia nu puteau avea decât statutul social de vecini, fapt ce este de multă vreme admis: o mare parte a acestei categorii sociale era formată de străini veniți sau aduşi în Moldova (şi în Țara Românească). În legătură cu aceste chestiuni, observăm acum doar că în veacul al XV-lea nu sunt atestate decât două slobozii în Moldova: una era un sat al Mănăstirii lui Iațco, care trebuia înființat de bejenari străini sau moldoveni, privilegiu acordat de Alexandru voievod, la 23 februarie 1453[20], şi o slobozie în satul Negoeşti, de pe Pârâul Negru, dată de Ştefan cel Mare, la 13 martie 1466, mitropolitului Tarasie[21].

Nici un indiciu al vreunei colonizări libere (dar nici impuse) nu se întrezăreşte în documentele din ultimii ani ai domniei lui Ştefan cel Mare, dintre 1498 şi 1504, în legătură cu marele număr de locuitori dislocați din Polonia în 1498 sau cu anexarea Pocuției în octombrie 1502[22]. Şi, totuşi, o atât de masivă populare a Moldovei nu putea rămâne fără urmări sesizabile, în afara celor constatate de cronicarii moldoveni din veacul al XVII-lea. Toponimia poate oferi cel puțin sugestii, dacă nu chiar certitudini, în această chestiune de natură demografică.

Este neverosimilă informația transmisă de David Gans despre întemeierea unor târguri de către coloniştii ruteni sau polonezi de la 1498. Nici unul dintre târgurile moldoveneşti atestate după anul 1500 nu apar, prin denumiri sau prin alte indicii specifice, ca aşezări exclusiv de colonizare ruso-polonă. Este însă foarte probabil, cum se va vedea mai jos, că asemenea sate au apărut în ocoalele unor

[19] *Ştefan cel Mare şi Sfânt 1504–2004. Portret în cronică*, p. 26. Situația acestora este destul de echivoc prezentată în alte surse cunoscute.

[20] **DRH**, A, II, p. 39, nr. 28.

[21] *Ibidem*, p. 190–191, nr. 134.

[22] Stăpânirea asupra Pocuției şi delimitarea sa au rămas într-un litigiu nesoluționat între anii 1499 şi 1504 şi după moartea lui Ştefan cel Mare. Dintr-o scrisoare a regelui Vladislav al Ungariei adresată regelui Ioan Albert (23 noiembrie 1500) rezultă că până la cercetarea ținutului de către delegați ai părților implicate, în Pocuția nu trebuiau aşezați coloni nici de Ştefan cel Mare şi nici de regele polon: Vasile Pârvan, *Studii de istorie medievală şi modernă*, Bucureşti, 1990, p. 194.

târguri deja existente la sfârşitul secolului al XV-lea. Câteva criterii de identificare a unor sate de colonizare ruteană se conturează din cercetarea numelor de sate moldoveneşti şi din studiul istoriei lor sociale. Am exclus, mai întâi, toate acele sate cu nume de aspect ucrainean, care sunt atestate în documentele anterioare anului 1498. Au fost avute în vedere localităţile cu nume cu sufixele ucrainene: *-euţi*, ca *Maneuţi*, *Tereşeuţi*, *Vasileuţi* şi altele; cele cu *-ăuţi*, precum *Balcăuţi*, *Bilosăuţi*, *Boriscăuţi*, *Bugaicicăuţi*, *Coşilăuţi* etc. şi *-inţi*, de tipul *Balinţi*, *Berzinţi*, *Gâdinţi*, *Răpcinţi*, *Râşcinţi*, *Rjavinţi*, *Vaculinţi*, *Zaharinţi* şi altele, toate fiind nume de grup, echivalente cu numele româneşti în *-eşti* sau *-eni*; oiconimele în *-eva*, precum *Comareva*, *Valeva* etc. sau *-ov(a)*, ca în *Cacova*, *Dubovaia*, *Hriţcova*, *Jicov* sau *Vicov*, *Micicova*, *Neporotova*, *Nârnova*, *Pecialova*, *Tulova*, *Lişcov*, *Râşcov* etc; cele cu sufixele compuse *-auca*, din *Cernauca*, *Târnauca* etc., sau *-euca*, din *Samoileuca*, *Teleşeuca*.

Repartiţia teritorială a acestor toponime este, de asemenea, grăitoare pentru originea ucraineană a aşezărilor. Majoritatea se găsesc în nordul Moldovei sau la est, spre Nistru. Oiconimele de tipul *Camena* (şi *Cameniţa*), *Cobâlcina*, *Cozia*, *Dobrovăţ*, *Hluboca*, *Horodişte*, *Horodnic*, *Lipnic*, *Liubana*, *Medvedia*, *Molniţa*, *Pobrata*, *Voloca*, *Vorona*, *Zagorna* şi altele, marea lor majoritate având baze lexicale est-slave şi repartizate şi în alte zone ale Moldovei, nu indică în mod sigur localităţi slave în veacul al XV-lea, fiindcă sunt nume mai vechi, desemnând iniţial pâraie, văi, înălţimi, păduri etc. În perioada care ne interesează, multe sate cu asemenea nume puteau fi deja româneşti.

Este în logica lucrurilor că eventualele sate de colonizare[23] să fie căutate nu la hotarele Moldovei, ci în zone de siguranţă, de unde cei nou veniţi nu ar fi putut pleca prea uşor, şi în locuri de interes pentru domnie. Nu-i vom putea identifica pe ruşii colonizaţi de Ştefan cel Mare în sloboziile atestate în veacul al XVI-lea şi la începutul secolului următor (de altfel încă foarte puţine, numai patru şi un sat Sloboziani).

Ne atrag atenţia, în primul rând, satele numite *Ruşi* şi *Ruşciori*, denumiri date de românii din satele învecinate unor grupuri etnice ucrainene[24]. În primul volum din *Tezaurul toponimic al României. Moldova*, sunt înregistrate circa 30 de sate şi moşii (foste sate) Ruşi şi două sate Ruşciori (satele Ruseni nu intră în discuţie, numele fiind derivate din antroponimul *Rus(ul*). Dintre acestea, câteva sunt mai vechi, din secolul al XV-lea, iar cele cu atestări mai târzii pot fi colonizări

[23] Necunoscând documentele şi textele din cronicile româneşti referitoare la colonizările din anii 1453, 1466 şi, respectiv, cele din 1498, Vlad D. Matei, în *Contribuţii cu privire la studiul satelor de colonizare din Moldova (sec. XV–XVII)*, din **SAI**, VII, 1965, p. 41–68, ajunge la concluzia eronată că între 1400 şi 1575 nu există menţiuni ale unor colonizări cu străini în condiţii de slobozie şi, cu atât mai puţin, cu prizonieri de război.

[24] Pentru aceste toponime, vezi îndeosebi Ioan Lobiuc, *O problemă controversată: toponimele dacoromâne cu radicalul* **rus-**, I–II, în **AIIAI**, XXIV, 1987, 2, p. 109–126, şi XXV, 1988, 1, p. 409–424.

din secolele al XVI-lea – al XVIII-lea şi nu apare posibilitatea identificării vreunuia dintre acestea ca fiind rezultatul evenimentelor din 1498. Doar câteva sate pot fi avute în vedere pentru problema aici urmărită. Astfel, Ruşii, situat pe Pârâul Ruşilor, pe din sus de Deleni (Hârlău) şi din jos de Feredeieni, sat pustiu în jurul anului 1600, fusese al lui Pătraşco [Nădăbaico] logofăt, care l-a dat ginerelui său Costea Bucioc, cu întărire de la Radu voievod (26 iulie 1616 – 9 februarie 1619[25]). Având o anume vechime atunci, dar fără atestări din veacul al XV-lea (Delenii existau la 7 iulie 1430[26]), este posibil ca această aşezare să fi fost întemeiată pe la 1500 pe sau lângă moşia Deleni, pe atunci a urmaşilor lui Hărman, fost pârcălab de Cetatea Albă. De asemenea, unele sate Ruşi din ocoalele târgurilor sunt cele mai susceptibile de a fi fost colonizate în 1498. Este cazul Ruşilor de lângă Bacău, azi Ruşii-Ciutea, din comuna suburbană Letea Veche, stâlpit în timpul lui Alexandru Lăpuşneanul[27], şi de Ruşii de pe Sitna, din marginea de nord-vest a târgului Botoşani, sat domnesc până la Alexandru Iliaş voievod, care l-a dăruit[28].

Cercetarea localităților din Moldova cu denumiri ucrainene ne oferă însă o sugestie semnificativă într-un grup compact de sate de la sud de Hârlău. Dacă în nordul Moldovei asemenea grupări sunt obişnuite, până pe la Zvoriştea (județul Suceava), unde, în veacul al XIV-lea, existau pe Horaița satele Bucurăuți, Ciorsaceuți, Şerbăuți şi Vladimirăuți[29], unele cu nume cu baze antroponimice sigur româneşti (Bucur, Şerbu) şi sufix slavizat în cancelaria domnească, nicăieri în toată Moldova, mai spre sud, nu mai întâlnim, unul lângă altul, patru sate din aceeaşi categorie onomastică, precum acelea de lângă Hârlău: *Ceaplinți*, *Buhainți*, *Scobinți* şi *Verbăuți*. Prin acomodări de rostire în procesul de trecere a numelor la o formă de singular, primele două oiconime au ajuns la formele *Cepleniţa* şi *Buhalniţa*, iar ultimul sat a dispărut încă din secolul al XVII-lea.

Toate aceste sate sunt atestate începând abia din a doua jumătate a secolului al XVI-lea şi nu sunt indicii despre existența unor documente mai vechi, eventual pierdute.

Mănăstirea Neamțului cumpărase de la Nicoară logofătul, înainte de 8 ianuarie 1608[30], un loc de moară pe pârâul Buhainți, cu casă şi povarnă. Pentru vecinătatea cu moşia Cepleniţa, satul Bohalniţa a fost cumpărat de marele vornic [Nestor] Ureche şi întărit de Radu voievod la 16 aprilie 1617[31].

În documentele de redacție slavonă, numele *Ciaplinți*, cu sufixul *-inți*, presupune un nume de persoană neatestat în antroponimia românească, pe care însă

[25] **DIR**, A, XVII, 4, p. 15, nr. 21.
[26] **DRH**, A, I, p. 146–147, nr. 99.
[27] Mențiune la 6 noiembrie 1635: *Ibidem*, XXIV, p. 303, nr. 261.
[28] *Ibidem*, p. 461, nr. 399 (mențiune la 14 aprilie 1636).
[29] *Ibidem*, I, p. 3, nr. 2 (30 martie 1392), p. 153, nr. 103 (15 iunie 1431).
[30] **DIR**, A, XVII, 2, p. 142, nr. 178. Întăriri la 14 ianuarie 1612 şi 7 iunie 1616: *Ibidem*, XVII, 3, p. 45, nr. 73, şi XVII, 4, p. 8, nr. 13.
[31] *Ibidem*, XVII, 4, p. 145, nr. 183.

îl identificăm în ucr. *Čaplea* (din apelativul corespunzător cu sensul ‘bâtlan, stârc’)[32]. Două vechi sate Ciaplinți au existat şi în ținuturile Sucevei şi Cernăuților.

Satul Ciaplinți de la Hârlău este menționat la 20 aprilie 1554, într-un document îndoielnic[33], dar existența localității la mijlocul veacului al XVI-lea nu poate fi pusă la îndoială. La 8 aprilie 1600[34] şi la 16 aprilie 1617[35], satul Ciaplinții era întărit marelui vornic Nestor Ureche, tatăl cronicarului Grigore Ureche. Ispisocul ne transmite informații prețioase pentru istoria aşezării în veacul al XVI-lea. Satul a fost domnesc şi dat de Petru voievod [Șchiopul] lui Nestor Ureche pentru 12 cai buni, prețuiți la 24.000 de aspri. Pe aceeaşi moşie mai era un cut numit *Verbovți* (*Vărbăuți*, mai târziu[36]). Istoria proprietății la Buhalnița va merge în secolele al XVII-lea – al XIX-lea împreună cu istoria Cepleniței.

Oiconimul *Scobinți* este de origine antroponimică, cu pluralul în *-inți*, amintind de un ucr. Skoba ‘scoabă’[37]. Satul Scubinți exista în veacul al XVI-lea şi avea întinse vii în țarină, pe Dealul Porcului. A fost proprietate domnească şi ascultător de ocolul târgului Hârlău până la 27 martie 1635[38], când Vasile voievod [Lupu] îl dăruieşte finului său, Pătraşco Ciogolea, pârcălab de Hotin, şi cumnatului acestuia, Simion Țâra, fost vornic.

Aceste patru oiconime nu sunt creații româneşti şi nici transplanturi toponimice din spațiul nordic, rutean. Sunt nume date de o populație compactă ucraineană şi preluate apoi, cu adaptări specifice, de românii din satele învecinate. Toate datele concură spre o ipoteză cu un mare grad de probabilitate: aceste sate sunt colonizate de un domn, foarte probabil Ştefan cel Mare, ca sate din ocolul târgului Hârlău, cu populație ucraineană, atât de necesară pentru muncile dintr-o zonă de mare interes viticol (alături, la sud, se găsea moşia târgului Cotnari). Adăugăm alte trei toponime din zonă, care nu sunt slave vechi, ci sunt creația acestor colonişti: numele dealurilor *Horodişt*ea de la Cotnari, într-o arie unde circula apelativul *grădişte* (cf. *Dealul Grădiştea*, de la Hârlău[39]), *Zlodica*, nume de persoană, neatestat în onomastica românească, cu origine lexicală (având sensul

[32] O etimologie populară a consemnat Octav Dessila în romanul său *Iubim*, I, Bucureşti, 1970, p. 243: *Cep la Niță* > *Cepleniț*a.

[33] **DIR**, A, XVI, 2, p. 238, nr. I.

[34] *Ibidem*, XVI, 4, p. 286, nr. 349.

[35] *Ibidem*, XVII, 4, p. 145, nr. 183. Acum apare în stăpânirea lui Nestor Ureche şi satul Buhalnița.

[36] Gh. Ghibănescu, *Ispisoace şi zapise*, VI, 2, Iaşi, 1935, p. 152–154.

[37] Cf. şi Iorgu Iordan, *Toponimia românească*, Bucureşti, 1963, p. 433, unde se presupune baza antroponimică românească *Scoabă*. Sufixul ucrainean impune însă derivarea de la un nume rutean. Un sat Scobâlțeni din comuna Podul Iloaiei, cu nume deformat în grafia oficială, s-a numit în secolul al XVIII-lea şi în prima jumătate a secolului al XIX-lea *Scobinți* şi *Scobinț*eni.

[38] **DRH**, A, XXIII, p. 102, nr. 78.

[39] Arhivele Naționale Iaşi, *Documente*, 140/3 (20 noiembrie 1666), 140/10 (27 noiembrie 1756).

„tâlhărița"), şi *Cameniţa* (azi şi *Camniţa*), numele botului Dealului lui Vodă, dintre Buhalnița şi Scobinți.

Mulți dintre ruşii prizonieri vor fi fost dați de domni unor boieri credincioşi şi stabiliți în satele acestora. Urmele lor sunt mai greu de identificat în documentele secolelor al XVI-lea sau al XVII-lea[40]. Câte o informație însă confirmă imaginea unei Moldove puternic impregnate de elementul etnic ucrainean în preajma anului 1600. Astfel, cu prilejul cercetării unei pricini pentru un hlabnic de la Vultureştii din ținutul Vasluiului, domnul Constantin Movilă poruncea ca hotărârea sa în acest caz să fie citită în fața tuturor martorilor de la fața locului, între care şi megieşii „carii sânt amestecați cu ruşii"[41]. Aşadar, în satele vecine Băloşeşti (azi Voineşti), Buhăieşti şi Boțeşti (azi Parpanița), trăiau atunci mai mulți ucraineni, luați în seamă în această împrejurare.

În sfârşit, o observație cu totul valoroasă pentru argumentația aici desfăşurată: de unde putea şti cronicarul că mai a treia parte din „rusii" colonizați în 1498 mai vorbeau limba lor în prima jumătate a secolului al XVII-lea ? Nu ni se pare posibil ca Grigore Ureche să fi putut face vreo evaluare a situației lingvistice din întreaga Moldovă, în lipsa, evidentă, a unor recensăminte de această natură. Cronicarul putea însă cunoaşte destul de exact starea de fapt tocmai din satele sale, Buhalnița, Vărbăuții şi în primul rând de la Cepleniţa, unde îşi avea curțile.

Rutenii colonizați sau bejenari în Moldova s-au deznaționalizat cu relativă uşurință şi în timp scurt, în trei sau patru generații. Constatarea este evidentă îndeosebi în evoluția numelor proprii, în menționarea şi apoi în lipsa etnonimului *rus* din catagrafiile ruseşti de la 1772–1774 şi în cele din prima jumătate a secolului al XIX-lea. Desigur, în satele cu populație ucraineană mai numeroasă, cum au fost acelea dintre Cotnari şi Hârlău, caracterul etnic străin s-a putut menține mai multă vreme. Astfel, în 1774, la Cepleniţa erau recenzați doar opt birnici ruşi, iar la Scobinți doar şase. Dintre aceştia, doar doi Simion, un Ostahi şi un Pricopi mai au nume specific ucrainene[42], dar nu există certitudinea că ei ar putea fi urmaşii acelora menționați cu vreo 130 de ani mai înainte de Grigore Ureche, fiindcă în veacul al XVIII-lea a existat o masivă imigrație străină, inclusiv rutenească în Moldova, fenomen social bine evidențiat şi de catagrafiile din prima jumătate a secolului următor. Astfel, în anul 1820, la Cepleniţa, Buhalnița şi Bădeni erau

[40] Mai precise, deşi nu foarte multe, sunt informațiile privitoare la ruşi (rusnaci) din Țara Leşească aduşi în diverse slobozii boiereşti sau mănăstireşti, cf. **DRH**, A, XIX, p. 73, nr. 54 (30 aprilie 1626), p. 77, nr. 58 (5 mai 1626).

[41] Toma G. Bulat, *Documentele Mănăstirii Văratec*, Chişinău, 1938, p. 8 (scrisoare nedatată, dintre anii 1607–1611). Ruşii erau chemați ca martori, pentru că se evaluaseră cheltuielile pentru curățirea de stuf şi tină a hlabnicului. Se pare că rutenii erau meşteri recunoscuți în lucrările la iezituri şi morile de apă, după cum rezultă şi dintr-o mărturie a marilor boieri, din 1633, pentru nişte „ezari" ruşi ucişi (**DRH**, A, XXI, p. 366–367, nr. 287) şi din altă mărturie de la oamenii din satul Şerbăneşti de pe apa Bogdanei, dintre anii 1640–1648: *ibidem*, XXV, p. 275, nr. 280.

[42] *Moldova în epoca feudalizmului*, VII, partea a 2-a, Chişinău, 1975, p. 228–230.

recenzați trei bejenari (români, după prenume), un Pavăl Ungureanul, şase birnici cu numele de familie *Rusul* fixat, câțiva cu nume specifice ruteneşti (*Hergheliuc*, *Velniuc*, *Coşciuc*, *Zup*, *Steţcu*) şi trei *Huțanul*[43]. Urmaşii unora dintre aceştia din urmă de la Buhalnița şi Ceplenița, „de origine slavă", mai vorbeau „limba rusă" la sfârşitul secolului al XIX-lea[44]. Situația era similară la Scobinți (cu Feteşti şi Sticlăria), unde găsim în 1820 trei bejenari, 14 *Ungureanul*, doi *Rusul* şi mai mulți *Hriţcu*[45]. Peste şapte decenii, descendenților acestora nu li se mai recunoştea originea străină. Cu atât mai puțin, nici o relație genealogică nu se mai poate întrezări între locuitorii din satele acestea la 1900 şi coloniştii de la 1498.

[43] Arhivele Naționale Iaşi, *Vistieria Moldovei*, 10/1820, f. 41^{r}–48^{v}.
[44] *Marele dicționar geografic al României*, II, Bucureşti, 1899, p. 56, 317.
[45] Arhivele Naționale Iaşi, *Vistieria Moldovei*, 10/1820, f. 51^{r}–57^{r}.

ANDREI PIPPIDI

LUCRURI NOI DESPRE ŞTEFAN CEL MARE

Prilejul de a ne aduna ne e dat astăzi de ultimul volum, al şaselea, din remarcabila colecţie pe care o datorăm osârdiei cu care Mănăstirea Putna, vrednicii ei slujitori, dimpreună cu prietenii noştri, Ştefan S. Gorovei şi Maria Magdalena Székely, au trezit în conştiinţa noastră amintirea celui mai mare domn al românilor, atunci când se împlineau cinci veacuri de la moartea sa. Suntem la capătul unui şir de gesturi comemorative al căror efect, mai mult sau mai puţin fericit, s-a măsurat după sinceritatea care le-a inspirat. În această privinţă, nu încape îndoială că prinosul oamenilor de carte, aici, la Bucureşti şi la Cluj, a fost partea cea mai curată şi mai cinstită din omagiile aduse lui Ştefan cel Mare şi Sfânt. De aceea, chiar dacă n-am avut „un mândru imn de triumf al românimii unite", aşa cum, în 1904, nădăjduia N. Iorga, alternativa evocată de istoric cu aprigă amărăciune nu s-a adeverit, oricum nu pe de-a-ntregul. Căci el adăuga următorul avertisment: „dacă vom fi răi şi neînţelegători şi fără priinţă unul către altul şi fără iubire pentru lumina minţii prin care se dobândesc toate, [...] în ziua de 2 iulie 2004, când se vor împlini cinci sute de ani de la săvârşirea lui Ştefan, nu vom cuteza a mai sta înaintea străbunului, care-şi va întoarce faţa de la noi"[1]. Dezmințirea acestor cuvinte de profet mânios n-ar fi fost uşoară fără munca unor învăţaţi harnici. Ei au cules tot ce se ştia despre domnia lui Ştefan, înseilând şi o sumă de întregiri sau îndreptări. Din această bogată recoltă vine sămânţa care va asigura semănăturile viitoare.

Pentru a dovedi emulaţia creată de acest exemplu, vom da la iveală câteva spicuiri din izvoare care, deşi publicate de câtva timp, n-au fost încă folosite pentru acele informaţii relative la Ştefan şi vremea sa pe care le cuprind. Ele îşi vor găsi locul alături de extrasele pe care le-am adus în circulaţie nu demult şi care proveneau din cronici italiene din veacul al XV-lea[2].

Primul pasaj asupra căruia ne oprim aparţine cronicii otomane cunoscute sub numele de „Anonymus Hanivaldanus". Descoperitorul ei a fost nobilul silezian Philipp Haniwald von Eckersdorf, din 1584 secretar al ambasadorului imperial la Constantinopol. Neobositul Hans Löwenklaw (Leunclavius) a tradus textul mai întâi în limba germană, editându-l în *Neuwe Muselmanische Historie* (1590), apoi şi în latină, în *Historiae Musulmanae Turcorum* (1591). Ediţia modernă pe care am

[1] N. Iorga, *Pomenirea lui Ştefan cel Mare*, Bucureşti, 1904, p. 106–107.

[2] Andrei Pippidi, *Noi izvoare italiene despre Vlad Ţepeş şi Ştefan cel Mare*, în **SMIM**, XX, 2002, p. 15–21.

„Analele Putnei", I, 2005, 1, p. 79–92.

utilizat-o este aceea din colecția „Osmanische Geschichtsschreiber”[3], menționată de altfel şi în recenta bibliografie alcătuită la Institutul de Istorie „N. Iorga”[4]. Interesul informațiilor ce urmează se va vedea mai cu seamă la coroborarea cu alte fragmente alese pentru acelaşi mănunchi de ştiri.

„Pe când sultanul Baiazid zăbovea trândav la Constantinopol, cneazul ruşilor a trimis un sol la domnul Carabogdaniei [Moldovei], iar acesta a avut de ales ori să încheie cu el o alianță pentru a-l ataca vrăjmăşeşte pe turc cu forțe unite, ori să țină seama că el singur va fi căutat acasă cu război. De aceea a răspuns Carabogdan că de câțiva ani turcul îi răpise nişte cetăți, care din vechime aparținuseră Carabogdaniei, deci făcuseră parte din domeniul său. Cneazul ruşilor putea aşadar să vină cu oaste şi, prin cucerire, să-i restituie cetățile de curând pierdute, Akkerman şi Chilia; dacă el va face asta, el însuşi se va supune poruncilor sale şi va fi de bună voie vasalul său. La acest răspuns, cneazul Rusiei şi-a strâns oştirea şi a pornit spre Carabogdan. Le cumpăni pe toate în sufletul său moldoveanul şi ajunse la credința că cneazul nu va izbuti împotriva turcilor şi, prin urmare, de ce să rupă pacea cu ei ? Trimise soli la paşa de Silistra ca să-i spună că cneazul intră în Moldova cu gând rău, aşa că, potrivit înțelegerii încheiate, să-i trimită ajutor, să nu-l părăsească chiar acum. Paşa fiind împiedicat de a veni el însuşi în ajutorul lui Carabogdan, trimise 1.200 sau 1.300 de oameni în frunte cu un oarecare Nasuh Begoglu”. Urmează povestirea campaniei lui Ioan Albert în Moldova, care se încheie cu cuvintele: „Cu un astfel de vicleşug, domnul Carabogdaniei i-a scos pe ruşi din țară în anul 901 de la moartea profetului Mohamed”.

Datarea e probabil o eroare a lui Leunclavius, care a prelucrat originalul, căci calendarul islamic începe cu zece ani mai înainte de evenimentul indicat, de la „emigrarea” primei comunități de credincioşi ai noii religii. Nici nu e anul 1496, cum ar corespunde lui 901 de la Hegiră, ci 1497. Rolul lui Ioan Albert este atribuit fratelui său, Alexandru Cazimirovici al Lituaniei şi al Rusiei Roşii, viitor rege al Poloniei din 1501. La expediție au luat parte, pe lângă armata regală polonă, trupe ale Ordinului Teuton şi forțele militare ale Rusiei apusene. În tabăra lui Ştefan se găseau vechii săi duşmani, turcii, care îi întâlneau pe poloni pe câmpul de luptă pentru prima oară după 50 de ani, câți trecuseră de la Varna. Accentul pe care cronica îl pune îndeosebi asupra contingentului rutean se explică prin continuarea

[3] Richard F. Kreutel, *Der fromme Sultan Bayezid. Die Geschichte seiner Herrschaft (1481–1512) nach dem altosmanischen Chroniken des Oruc und des Anonymus Hanivaldanus*, Graz-Wien-Köln, 1978, p. 212–216.

[4] *Stephen the Great, Prince of Moldavia (1457–1504). Historical Bibliography*, Bucharest, 2004, p. 40. Izvorul a fost parțial tradus în românește în vol. *Războieni. Cinci sute de ani de la campania din 1476*, București, 1977, p. 249–250, şi *Ştefan cel Mare şi Sfânt. Portret în cronică*, Sfânta Mănăstire Putna, 2004, p. 311–312, dar numai pentru luptele din 1476. Pasajul întreg despre luptele din 1497–1498 fusese tradus de N. Orghidan, *Ce spun cronicarii streini despre Ştefan cel Mare*, Craiova, 1915, p. 102–105.

evenimentelor: în 1498, Podolia şi Haliciul au fost devastate de turci, care deschiseră drumul pentru revanşa moldovenilor[5].

De remarcat că autorul recunoaşte că porturile ocupate de turci în 1484 făcuseră parte din Moldova din cele mai vechi timpuri. Versiunea otomană a faptelor este confirmată de cronica anonimă *Menakib-i Sultan Bayezid-Han* (numită uneori „Anonimul Blochet"), din care descrierea bătăliei din Codrul Cosminului, dar nu şi raidul de pradă al lui Malcocioglu Bali bei, a fost inclusă în culegerea de izvoare otomane traduse în limba română[6].

Alte două cronici mai târzii, din secolele XVI şi XVII, au repetat relatarea stratagemei lui Ştefan, care i-ar fi atras pe poloni în capcana de la Cosmin în timp ce-i chema în ajutor pe turci. E vorba de Saadeddin şi de Kodja Husein. Scena de sângeroasă confuzie din pădure se află în ambele texte, dar câştigarea victoriei e pusă pe seama „gaziilor" de la Silistra, sub comanda lui Malcocioglu[7]. Elogiul lui „Istefan bei [...], om foarte dibaci şi mare meşter în luptele împotriva ghiaurilor", aşa cum îl caracteriza anonimul, este reluat de Saadeddin şi Kodja Husein, care cred că sultanul l-a răsplătit pe domnul Moldovei cu o „scufie aurită", asemenea cucii pe care o ştim din ceremonialul învestiturii din vremea vasalităţii faţă de Poartă.

Aceleaşi evenimente au fost povestite pe larg într-un fragment de text anonim în limba turcă din secolul al XVI-lea, manuscrisul nr. 552 din colecţia orientală a Muzeului Regional din Sarajevo. Acel manuscris, poate dispărut în 1992–1993, când numeroase vestigii ale trecutului otoman al Bosniei au fost nimicite cu înverşunare, a fost cercetat de istoricul Aleksandr Olesnițki, care a publicat într-o revistă a savanţilor ruşi „albi" refugiaţi la Belgrad, relatarea expediţiei lui Malcocioglu din 1498. Paginile următoare transpun în româneşte acea traducere în ruseşte[8].

„În vremea aceea, sultanul Baiazid era la Ţarigrad. Tot atunci, stăpânitorul Rusiei a trimis la voievodul Moldovei un sol, care i-a spus: «ori te vei uni cu mine împotriva turcului, ori am să vin eu la tine !». Moldoveanul a răspuns: «Turcul mi-a luat toate cetăţile mele, toate câte au fost ale mele ! Vino la mine încoace şi ia-i repede Cetatea Albă şi Chilia, ca să mă pot închina ţie !». Atunci stăpânitorul Rusiei şi-a adunat oastea şi, venind, s-a pregătit să ia cu asalt Cetatea Albă. Moldoveanul, cu toate că era sigur că paşa [de Silistra] nu putea bănui nimic [despre tratativele lui], a strâns întreaga sa oaste, spunându-i [stăpânitorului Rusiei]: «asta pentru ca să nu mă creadă paşa duşmanul său»".

---

[5] Ioan Ursu, *Ştefan cel Mare*, Bucureşti, 2004, p. 225–227.

[6] Mihail Guboglu şi Mustafa Mehmet, *Cronici turceşti privind ţările române*, I, Bucureşti, 1966, p. 137–139.

[7] *Ibidem*, p. 329–331 şi 465–467. Cf. *Ştefan cel Mare şi Sfânt. Portret în cronică*, p. 284–286 şi 294–297.

[8] A. A. Olesnițki, *Pervîia boevîia vstreaci v XV veaka turok-osmanov s Rusîio*, în „Zapiski Russkago Naucnago Instituta v Bialgrada", 3, Beograd, 1931, p. 121–122.

Narațiunea continuă: „Pe atunci, begul din Silistra era Mesih paşa. Moldoveanul a trimis la el pe un om al său cu ştirea: «Află că oastea rusească vine împotriva ta». Mesih paşa nu s-a ocupat el însuşi de acest lucru. Ci avea un subaş, pe nume Nasuh Begoglu. Pe el l-a însărcinat să strângă un detaşament de 800 de oameni şi să meargă în ajutorul moldoveanului. În acest răstimp, din partea aceea [de miazănoapte] a venit în Moldova oastea rusească. Moldoveanul, de asemenea, şi-a adunat oastea, a pornit în întâmpinarea ruşilor, iar înaintea acestora a grăit: «eu nu-ți sunt duşman, dar ce să fac ? Turcul a venit cu o armată mare. Tu înțelege-te numai cu oamenii paşei». Ca răspuns la aceasta, rusul a zis: «Ascultă ! Tu spuneai că nu vei merge împotriva mea. Atunci de ce l-ai adus împotriva mea pe turc ?». Moldoveanul a răspuns: «Despre acestea nimic nu ştiu ! Turcul nu se sfătuieşte cu mine ! Dar tu pleacă neîntârziat, pleacă de aici. De vei sta noaptea asta până dimineața, va fi rău de tine !». Rusul, neştiind ce să facă, a început să-l roage pe moldovean: «Ține-l tu pe turc ca să nu dea năvală împotriva mea !». Moldoveanul l-a contrazis: «Dacă vrei ca el să nu se repeadă asupra ta, trimite-ne mai repede nişte bani, pe care să-i pot da lui. În caz contrar – a adăugat el – nici de tine, nici de mine nu va fi bine !». Rusul, văzând că treaba era departe de bun sfârşit, i-a trimis moldoveanului un car plin cu florini [cervoneți] sub paza unei cete de călăreți, mai adăugând la aceasta o mulțime de alte daruri”.

Năvălitorii şi-au început retragerea, „însă moldoveanul a pornit îndată pe urmele lor. Războinicii dreptcredincioşi [musulmanii], aflând despre cele întâmplate, l-au tras la răspundere pe moldovean şi i-au spus: «Am auzit noi că ai primit bani de la rus. Rusul era prada cuvenită nouă, iar tu i-ai dat ajutor să fugă». Moldoveanul le-a răspuns: «Banii nu se vor pierde, dar voi fără întârziere urmăriți-l pe duşman şi înghesuiți-l din spate». Între timp, ruşii, retrăgându-se, s-au apropiat de un ascunziş în munții păduroşi. Pe neaşteptate, cei 800 de oşteni dreptcredincioşi au năvălit asupra ariergărzii ruşilor şi le-au luat câteva care. Ruşii, văzând situația în care se aflau, au aşezat carele la un loc în cerc şi, ascunzându-se după ele, au început lupta. Ruşii aveau o oaste mare, iar dreptcredincioşii numai 800 de oameni ! Mulți dintre ei au fost răniți, iar alții şi-au jertfit viața pentru credință. În această luptă, Nasuh Begoglu şi-a pierdut o mână. Având în vedere această situație grea, dreptcredincioşii au încetat lupta şi, dând înapoi, au plecat. Aceasta s-a întâmplat în anul 903 de la Hegiră”.

Data corespunde anului 1497, după 29 august, iar bătălia la care se referă cronicarul a avut loc la 26 octombrie. O analiză critică a surselor otomane relative la bătălia din Codrii Cosminului – cele cinci identificate până acum – duce la concluzia că primul izvor, deci biografia anonimă a lui Baiazid al II-lea, este independent de celelalte două, care au reprodus întocmai pagina de descriere a luptei. Manuscrisul de la Sarajevo ne permite să surprindem etapa de folclorizare a narațiunii, pe când Saadeddin şi Kodja Husein, scriind mai târziu, au adoptat un stil oficial, mult mai solemn. Spre deosebire de „Anonimul Blochet”, „Anonimul

Hanivaldanus" îi identifică pe învinşii de la Cosmin cu „ruşii", adică rutenii din regiunea Halici-Podolia, ceea ce, după cum s-a văzut, caracterizează şi textul editat de Olesnițki.

Asemănarea dintre aceste două versiuni sare în ochi şi în privința conținutului (atragerea atenției spre contingentul rutean, menționea căpeteniilor otomane Mesih paşa şi Nasuh Begoglu, povestea carului încărcat cu bani), dar şi sub aspect formal. Tradiția românească nu cunoaşte decât „crai leşesc" şi „oaste leşască"; Cronica moldo-germană înregistrează şi prezența „prusienilor" (armata Ordinului Teutonic), deoarece vorbeau aceeaşi limbă cu autorul. Totuşi, Ureche a reținut între pierderile din tabăra cealaltă pe „voevoda Ruskii" şi stăruie asupra represaliilor din 1498 „la Podolia şi la rusi", cu care prilej cronicarul consemnează o masivă deportare de populație din estul Galiției, „de şi până astăzi trăieşte limba rusească în Moldova, ales pre unde i-au descălecat"[9].

Dar folclorizarea s-a dezvoltat în continuare şi în istoriografia românească, ajungând în secolul al XVIII-lea la legenda „dumbrăvilor roşii" pe care Neculce declara că o deține din tradiția populară („aşia vorbăscu oamenii")[10], legendă căreia Alecsandri şi învățământul primar haretian îi vor asigura marea răspândire. Ar fi desigur necesară o încercare de a construi tipologia narațiunilor istorice din trei grupuri distincte, otoman, balcanic şi românesc, pentru a reconsidera alunecarea de la anale către folclor şi, mai departe, spre expunerea ornată, de cronică aulică, reflectând închegarea unei conştiințe de grup prin evoluția atitudinii față de trecut[11].

Un asemenea demers formalizant s-ar putea perfect aplica şi cronicii de la Sarajevo. Ea continuă cu relatarea celor două raiduri de pradă întreprinse de turci dincolo de hotarul de nord al Moldovei, aventuri militare peste Nistru care au avut un deznodământ foarte diferit.

„Când sultanul Baiazid a aflat despre această expediție a ruşilor, straşnic s-a supărat, l-a schimbat pe Mesih paşa şi i-a dat sangeacul de Silistra lui Bali beg Malcocioglu, cu însărcinarea de a face un akân în Rusia. Trecând prin Valahia, akângiii au pătruns în Rusia. Ei au dobândit o pradă uriaşă, au jefuit şi au pârjolit toată țara. După aceasta, s-au întors nevătămați în ținuturile lor de baştină. Acestea s-au întâmplat de asemenea în anul 903 de la Hegiră. Scurtă vreme după aceea, Bali beg iarăşi a pregătit un akân în Rusia. Sultanul Baiazid i-a trimis întăriri akângii rumelioți, dar l-a numit pe el serdar peste toți oştenii. În acest fel, l-a pus sub comanda lui şi pe Ali beg Mihaloglu. Aşa stând lucrurile, Bali beg Malcocioglu i-a chemat să ia parte la akân. Dar, în ultimul moment, din partea lui

[9] Grigore Ureche vornicul şi Simion dascălul, *Letopiseţul ţării Moldovei*, ed. Const. C. Giurescu, Craiova, [1942], p. 56. Cf. *ibidem*, p. 85: „la rusi în Podolia".

[10] Ion Neculce, *Opere*, ed. Gabriel Ştrempel, Bucureşti, 1982, p. 168.

[11] În această privință, sugestii utile sunt oferite de Steven Vanderputten, *Typology of Medieval Historiography Reconsidered: A Social Re-Interpretation of Monastic Annals, Chronicles and Gesta*, în „Historical Social Research", 26, 2001, 4, p. 141–178.

Ali beg Mihaloglu s-au întâmpinat greutăți în privința unirii lui şi a cetelor sale cu Bali beg Malcocioglu. Ali beg s-a încăpățânat şi nu s-a dus la akân, nici nu şi-a trimis oamenii la soroc. Pe când Bali beg îşi aduna cetele, a trecut multă vreme şi din această pricină oastea s-a urnit din loc cu întârziere. Akângiii, pornindu-se în expediție, au trecut prin mijlocul Moldovei, dar prin această silnicie au stârnit împotrivirea locuitorilor acelei țări. Continuând expediția, ei au prădat şi au pustiit ținutul rusesc. Cu dobânda apucată şi cu prăzile, ei au pornit pe drumul întoarcerii. Între timp, a căzut o iarnă grea. Gerul i-a prins încă de când se aflau în acea regiune. La aceasta s-a adăugat şi faptul că nu le mai rămăsese proviant. Akângiii au vrut să treacă din nou prin mijlocul Moldovei. Numai că, după cum se povesteşte, încă dinainte, atunci când mergeau la akân, ei, la trecerea prin Moldova, au stârnit împotriva lor pe băştinaşi, care se săturaseră de ei din adâncul sufletului. De data aceasta, pe pământul Moldovei s-a adunat o mare oştire, iar moldovenii nu le-au mai îngăduit trecere slobodă prin țara lor. Când nişte akângii totuşi au intrat în hotarele Moldovei, moldovenii au pustiit totul în calea lor şi nici unuia dintre ei nu i-au mai dat provizii. Atunci când dreptcredincioşii au trecut granița Moldovei spre a-şi urma drumul mai departe, s-a ridicat o furtună năprasnică şi a început să cadă zăpada. A venit gerul mare şi s-a făcut insuportabil de frig. Mulți dreptcredincioşi au pierit. Akângiilor nu le-au mai rămas cai aproape deloc şi foarte mulți dintre ei au fost nevoiți să umble pe jos. Iar celor care mergeau pe jos le-au degerat picioarele, iar altora le-au căzut urechile".

Primul atac, cel din mai 1498[12], era cunoscut din Letopisețul Putna II şi din Cronica moldo-polonă[13]. Datarea din februarie 1499, pe care o găsim în Cronica moldo-germană, e fără îndoială greşită, fiindcă turcii nu s-ar fi încumetat să înceapă ostilitățile în toiul iernii. Dimpotrivă, textul pe care l-am reprodus explică prin rivalitățile comandanților o întârziere pe care a agravat-o probabil prelungirea devastărilor săvârşite de akângii. Plecând încă din august, cavalcada jefuitorilor a putut dura până în octombrie, când, în acea perioadă de „mică glaciațiune", era firesc să ningă[14]. Cronica moldo-germană mai adaugă următoarele amănunte, care coincid cu povestirea autorului otoman: „Atunci a venit o iarnă grea şi ger, zăpadă, de pe urma căreia mulți au murit înghețați şi de foame, încât nu au mai apucat a trece Nistrul îndărăt"[15].

Condițiile în care s-a produs această retragere par să-i fi impresionat adânc pe contemporani. Altă dovadă este faimoasa baladă „Cântecul lui Marcoş paşa", în

[12] Cf. Ioan Ursu, *op. cit.*, p. 225–226, 230, care presupune că a doua expediție ar fi avut loc în noiembrie 1498.

[13] *Cronicile slavo-române din sec. XV–XVI publicate de Ion Bogdan*, ed. P. P. Panaitescu, Bucureşti, 1959, p. 65, 182.

[14] Andrei Pippidi, *Tradiția politică bizantină în țările române în secolele XVI–XVIII*, Bucureşti, 2001, p. 233, n. 91, semnalând căderea zăpezii în septembrie 1538.

[15] *Cronicile slavo-române*, p. 37.

care Petru Caraman a recunoscut ecoul unor evenimente istorice în legătură cu lupta pentru posesiunea Pocuției[16]. Ceea ce ne aduce din nou la problema relației dintre o compoziție istorică şi tratarea epică a aceluiaşi subiect. Fiindcă faptele de arme ale unor Mihaloglu sau Malcocioglu au inspirat probabil în poezia otomană ori, eventual, şi slavă un ciclu „akritic", analog celui cu care cercetătorii literaturii bizantine sunt familiarizați.

Însemnările de mai sus nu pot revendica alt merit decât pe acela de a fi confruntat un izvor otoman puțin cunoscut cu surse româneşti de diverse categorii. Vom întregi acest exercițiu critic prin comparația cu o mărturie grecească, „Cronica sultanilor turci", zisă „Anonimul Zoras" sau *Codex Barberinianus Graecus 111*. Ea este o „versiune coruptă şi lacunară a unei compilații din secolul al XVI-lea"[17]. De aceea, poate, deşi se vor împlini în curând cinci decenii de la prima publicare[18], istoricii noştri n-au fost ispitiți să comenteze informațiile despre români şi despre rezistența opusă de ei Imperiului Otoman, care formează totuşi un sfert din întregul text. Între timp, au apărut două traduceri: una tot în seria „Osmanische Geschichtsschreiber", sub îngrijirea profesorului Richard F. Kreutel[19], cealaltă în Statele Unite, care i se datorează lui Marios Philippides[20]. Aceeaşi structură de mozaic pe care am constatat-o şi la cronicile otomane din secolele XVI–XVII se vădeşte şi în această operă, datând probabil de la mijlocul secolului al XVII-lea şi al cărei autor ultim provenea din grecitatea supusă stăpânirii venețiene. Toată partea despre Mircea cel Bătrân, Iancu de Hunedoara şi Vlad Țepeş e atât de întinsă încât nu-i aici locul pentru dezghiocarea diferitelor împrumuturi din cronografe greceşti sau compendii italiene[21].

De Ştefan cel Mare vorbeşte cronica mai puțin, chiar dacă sub mai multe nume.

De pildă, fiind vorba de luptele din 1462 din Țara Românească, situație tulbure în care a intervenit şi Ştefan, compilatorul l-a avut drept călăuză pe Chalcocondil. Acela scrisese: „Vlad, împărțindu-şi armata în două, o parte o avea cu sine, iar cealaltă a trimis-o contra domnului Bogdaniei Negre, ca să-l respingă dacă acela ar încerca să năvălească"[22]. La anonim, pasajul se regăseşte aidoma, doar că aici apare „Negru care era duşmanul său, domnul Podoliei", sau „principele

---

[16] Petru Caraman, *Contribuții la cronologia şi geneza baladei populare româneşti*, în „Anuarul Arhivei de Folklor", I–II, Cluj, 1932–1933.

[17] Am spus-o în recenzia ediției americane, **RESEE**, XXXIII, 1995, 3–4, p. 344.

[18] G. Th. Zoras, *Χρονικον περι των τουρκων σουλταινων*, Atena, 1958.

[19] *Leben und Taten der türkischen Kaiser*, Graz-Wien-Köln, 1971.

[20] *Byzantium, Europe and the Early Ottoman Sultans, 1373–1513. An Anonymous Greek Chronicle of the Seventeenth Century*, New Rochelle, 1990.

[21] Cu această anevoioasă operație s-a însărcinat Elisabeth A. Zachariadou, *Το χρονικο των τουρκων σουλταινων και το Ιταλικο του προτοτυπο*, Thessaloniki, 1960.

[22] Laonic Chalcocondil, *Expuneri istorice*, trad. Vasile Grecu, Bucureşti, 1958, p. 286. Cf. *Fontes Historiae Daco-Romanae*, IV, Bucureşti, 1982, p. 507 (trad. N. Ş. Tanaşoca).

Podoliei, pe nume Negru”[23], acolo unde, în original, „Negrul Bogdan” avea sensul de „moldoveanul” = Carabogdan, adică Ştefan. Confuziile se ţin lanţ: ţara lui Vlad Ţepeş este „Moldova”, iar ostaşii săi sunt „moldoveni”, Radu cel Frumos primeşte numele de „Dracula”, cetatea de scaun a lui Vlad este la „Proilav” (Brăila), deşi Chalcocondil a localizat-o corect la Târgovişte etc.

În legătură cu războiul din 1463 dintre Poartă şi veneţieni: „Când a venit vara, ei l-au trimis pe domnul Valahiei să se ducă la sultan ca să-l roage să facă pace. Dar Mehemet paşa l-a jupuit de viu, iar pe fratele său l-a înrobit”[24]. În realitate, e vorba de Bosnia, căreia i se spune „Valahia” din cauza vlahilor de acolo, şi de ultimul său rege, Ştefan Tomaşevici.

Lupta de la Vaslui din 1475 e înfăţişată în relaţie cu cucerirea Caffei: „În anul următor, turcii au năvălit în Valahia şi în Moldova. Şi domnul Moldovei s-a înarmat, îl chema Ştefan *Pakinos*, şi a adunat lângă el mulţi bărbaţi înarmaţi şi a capturat patru *flamburari* [sangiac-bei] şi a omorât mulţi turci şi a prins treizeci şi şase de steaguri. Şi, trecând puţină vreme, genovezii, fiind stăpânitorii Caffei din Marea Neagră, au avut un război şi s-au luptat în Italia cu duca Milanului; n-au putut face altfel şi i-au dăruit sultanului Caffa ca să-i fie pe plac şi au făcut pace”[25].

Oricine ştie că numai tunurile flotei otomane au silit colonia din Crimeea să capituleze, fără nici o legătură cu subordonarea Genovei faţă de Milano, unde, de altfel, Galeazzo Maria Sforza era de un an membru al ligii antiotomane[26]. În pasajul precedent, „Valahia” este numele corect dat Ţării Româneşti, dar, după câteva pagini, citim: „s-a ridicat şi ducele Valahiei, Ştefan voievod, a luat din armata regelui Matias şi a luat şi oastea sa proprie, a înaintat şi i-a atacat pe turcii din Bosnia şi a luat o parte din ţinuturile lor”[27]. Să fie o confuzie cu incursiunea în Bosnia din 1476, la care a luat parte Vlad Ţepeş[28] ? Mai degrabă, cronicarul se referă la înfrângerile suferite de turci în Bosnia în anii 1480–1481, când ungurilor li s-au alăturat în număr mare vlahii din regiune şi de pe malurile Neretvei. Singurul voievod cu numele de Ştefan care ar putea fi menţionat în acest context este Istvan Bathori, voievodul Transilvaniei[29], dregătorul regal însărcinat să supravegheze Ţara Românească şi Moldova.

---

[23] G. Th. Zoras, *op. cit.*, p. 110–111.

[24] *Ibidem*, p. 116, eveniment plasat în 1464. Vezi John V. A. Fine Jr, *The Late Medieval Balkans*, Ann Arbor, 1996, p. 584–585.

[25] G. Th. Zoras, *op. cit.*, p. 119.

[26] F. Babinger, *Mahomet II le Conquérant et son temps (1432–1481)*, Paris, 1954, p. 409; Jacques Heers, *Gênes au XV^e siècle*, Paris, 1971, p. 409; Roberto Lopez, *Storia delle colonie genovesi nel Mediterraneo*, Bologna, 1938, p. 440–444.

[27] G. Th. Zoras, *op. cit.*, p. 123.

[28] Ştefan Andreescu, *Vlad Ţepeş (Dracula)*, Bucureşti, 1998, p. 165–166.

[29] Lajos Thalloczy şi Sandor Horvath, *Monumenta Hungariae Historica. Diplomataria*, XL, Budapest, 1915, p. CXLV, 55–56, 61 (vlahii îl cheamă contra turcilor pe „herţegul” Vlatko Kosaca).

Pentru anul 1481 (de fapt, 1484), întâlnim următoarele ştiri despre Baiazid al II-lea: „s-a unit cu tătarul şi a adunat multă şi puternică oaste, pe care a condus-o împotriva lui Marcu *Phontis*, voievodul Valahiei şi al Bogdaniei, care jefuise multe teritorii ale lui Baiazid şi chiar a luat cetatea Chilia şi Cetatea Albă, pe care el le luase în stăpânire ca şi cum ar fi ale sale. Atunci a venit oastea lui Baiazid împreună cu tătarii şi era o oaste de 70.000 de oameni. El a luat înapoi Cetatea Albă şi Chilia şi a năvălit în Valahia şi a jefuit multe locuri. A luat şi a dus în Oraş [Constantinopol] 500 de bărbaţi, femei şi copii şi pe aceştia i-a dus în Oraş”[30]. Alăturarea numelor celor două principate, în sfârşit distribuite corect, corespunde situaţiei stabilite într-adevăr după biruinţa de la Râmnic din 1481. Însemnarea, probabil contemporană acestor evenimente, pe care compilatorul a inclus-o ulterior în ţesătura textului său, adoptase punctul de vedere otoman: nu Baiazid, ci Ştefan era definit ca uzurpator prin ocuparea cetăţilor.

Apoi povestirea poposeşte iarăşi la un episod cunoscut: „În al doilea an, el [sultanul] a trimis aceeaşi oaste până la hotarele Lehiei. Şi era iarnă şi i-a luat frigul şi au murit mulţi turci. De asemenea, nechezau caii lor fiindcă nu aveau nutreţ şi au murit aproape toţi, căci din 70.000 numai 10.000 s-au întors”. Imaginea acestei armate troienite nu se deosebeşte de cea din cronica de la Sarajevo.

„Anonimul Zoras” este o operă de compilaţie la care s-a lucrat mecanic, împrumutând pasaje din diverse surse, ceea ce explică şi erori de datare ca „al doilea an”, când întâmplarea precedentă se petrecuse cu 14 ani înainte. Altă dovadă şi mai convingătoare este deplasarea unor denumiri geografice – de exemplu, toponimul „Valahia” nu rămâne fixat pe acelaşi teritoriu –, iar un singur personaj – în cazul nostru, Ştefan cel Mare – capătă nume diferite. Există părţi clar preluate după un original italian: „Louniadi” vine de la „l’Uniadi” (p. 68, 69, 71), expresiile turceşti care mişună: haraci, paşale, bei, raiale, „hunghiar” sau sarai intraseră poate în vocabularul limbii vulgare greceşti, dar nu e exclus să indice un izvor turcesc. La originea informaţiei că una din fiicele cneazului Lazăr ar fi fost căsătorită cu „domnul Moldovei” – deci cu Petru I – se găseşte una din rodosloviile sârbeşti. De unde vin însă diversele nume date lui Ştefan ? Din slavoneşte avem în text cuvântul βοιβοντας, deci „Vodă” a devenit la transcriere φοντης. Înţelegerea greşită a unui original slavo-român e sugerată de numele „Marcu”, care a apărut printr-o confuzie, dacă pagina pe care a văzut-o compilatorul se referea la Malcocioglu, căruia, în letopiseţe, i se spune „Marcolci” şi „Marcola”. Atunci, şi Παχινος ar fi posibil să derive din descifrarea slovelor numelui *Stefan* citite greceşte.

Cunoştinţele despre realităţile româneşti culese de „Anonimul Zoras” din toate părţile sunt, din această cauză, vădit inegale. Expunerea care le-a adunat la un

[30] G. Th. Zoras, *op. cit.*, p. 127. Cifrele sunt mult inferioare datelor din cronica veneţianului Domenico Malipiero (N. Iorga, *Acte şi fragmente cu privire la istoria românilor*, III, Bucureşti, 1897, p. 84–85).

loc are un caracter anacronic. Textele din care s-a alimentat au fost produse în secolul al XV-lea şi majoritatea lor aparţin unei forme rudimentare de cronistică[31].

Deşi scrise pe la 1480, deci în timp ce se desfăşura epopeea lui Ştefan cel Mare şi la acelaşi nivel cronologic cu mărturiile turceşti sau greceşti referitoare la ea, există alte atestări ale luptei antiotomane purtate de Moldova care dezvăluie o cultură umanistă, de expresie latină sau italiană. Pe temeiul lor se poate vorbi de o etapă superioară în dezvoltarea istoriografiei din sud-estul Europei şi de deschiderea drumului pe care situaţii sau personalităţi din această regiune au pătruns în canonul apusean de tradiţie intelectuală. De aceea, se cuvine să întregim spicuirile noastre privitoare la Ştefan cel Mare cu o operă bine informată despre geografia şi istoria popoarelor de la Dunărea de Jos, dar căreia istoricii români nu i-au dat destulă atenţie.

Mai precis, ceea ce s-a reţinut până acum din dezvăluirile postume ale marelui învăţat italian Agostino Pertusi a fost că o consultaţie cu privire la itinerariul recomandat unei cruciate antiotomane, care a fost tipărită în 1522 sub numele raguzanului Felix Petančić şi care nu şi-a pierdut actualitatea de-a lungul întregului secol al XVI-lea, este un plagiat după o scriere mai veche cu vreo 20 de ani decât presupusa dată (1502) a alcătuirii sale[32]. Adevăratul autor, căruia Pertusi i-a restituit acest text odată cu altul, cu un conţinut asemănător, a fost Martin Segono, sârb de obârşie, cu studii la Padova şi numit de veneţieni în fruntea diocezei Dulcigno în Dalmaţia.

Ocuparea de către turci, în 1480–1481, a portului Otranto, la extremitatea sud-estică a peninsulei italice, a determinat o reacţie antiotomană în care se încadrau noi planuri de campanie. Unul din acestea, adresat papii Sixt al IV-lea, stabilind direcţia în care trupele regelui Ungariei ar fi înaintat după trecerea Dunării la Belgrad, menţiona pe vlahi, „neam ţărănesc de munteni, deprinşi să crească turme şi cirezi”[33]. Caracterizarea locuitorilor din Ţara Românească, „*Maior Valachia sive Dacia*”, reuneşte recunoaşterea latinităţii, care înnobilează, cu aspectul respingător şi redutabil pe care-l accentua o propagandă ostilă: „Aceasta este provincia numită Dacia de către antici, colonie a romanilor, din care cauză băştinaşii ei şi în vremea noastră se folosesc pretutindeni de graiul latin. Acest neam este barbar, crud, atras de ghicit şi de prevestiri, ahtiat întotdeauna de jaf şi pradă”[34].

---

[31] Karl Krumbacher, *Geschichte der byzantinischer Litteratur*, München, 1897, p. 397. Vezi şi Borje Knös, *L'Histoire de la littérature néo-grecque*, Uppsala, 1962, p. 406.

[32] Andreas Veress, *Acta et epistolae relationum Transylvaniae Hungariaeque cum Moldavia et Valachia*, I, Budapest, 1914, p. 110–111; *Călători străini despre ţările române*, I, ed. Maria Holban, Bucureşti, 1968, p. 440–444. Ştefan Andreescu, *Din istoria Mării Negre (Genovezi, români şi tătari în spaţiul pontic în secolele XIV–XVII)*, Bucureşti, 2001, p. 143–144, s-a limitat să menţioneze ecourile victoriilor lui Vlad Ţepeş şi Ştefan cel Mare în textul lui Martin Segono.

[33] Agostino Pertusi, *Martino Segono di Novo Brdo, vescovo di Dulcigno. Un umanista serbo-dalmata del tardo Quattrocento. Vita e opere*, Roma, 1981, p. 91, 121.

[34] *Ibidem*, p. 98–99.

Balanţa este înclinată în sens favorabil de dârzenia cu care românii au stăvilit expansiunea otomană: „Dracula, împreună cu oşteni puţini, dar aleşi, pe Mahomed, împăratul turcilor, care pusese stăpânire pe Valahia Mare şi se pregătea s-o ocupe şi pe cea Mică, l-a atacat în cea de a doua veghe a nopţii, l-a pus pe fugă spre Dunăre cu mare ruşine şi măcel al oamenilor săi şi l-a silit să se retragă". Celălalt ceas glorios pe care Segono ţine să-l facă ştiut este bătălia de la Vaslui: „acum patru ani, Ştefan, principele Moldovei, astfel l-a înfrânt pe Soliman paşa, beglerbeiul Rumeliei, încât din 30.000 de turci puţini au scăpat şi anume cei care călăreau pe cai mai iuţi". Din pasajul citat rezultă că episcopul folosea în 1480 un memoriu pe care-l scrisese din 1479. În 1480 a murit Jan Długosz, aşa că numai până atunci Segono ar fi putut primi informaţii de la cronicarul polon. E posibil ca atât unul, cât şi celălalt să fi avut o sursă comună de tipul „avviso", fiindcă şi arhiepiscopul de Lwow a făcut o aluzie la fugari care sună asemănător: „cei care o luară la fugă şi se îndreptară spre Dunăre fură tăiaţi de moldoveni, care aveau cai mai buni".

Cu aceeaşi ocazie, se aduc lămuriri despre campania din anul următor, când Mehmed al II-lea şi-a luat revanşa: „auzind de moartea regelui Daciei, numaidecât a trecut Dunărea cu oastea sa, pentru a pune în loc la conducerea acelui neam pe unul din familia Bassaranban"[35]. Aceste cuvinte se referă, de bună seamă, la Radu cel Frumos, care murise din 1475, şi la Basarab cel Bătrân (Laiotă). Informaţia potrivit căreia, „după ce liniştise Dacia Mare şi se pregătea să treacă în cea Mică", sultanul a fost silit să plece ca să dea ajutor cetăţii Smederevo se poate înţelege doar cu precizări. Scenariul este acelaşi ca în 1462, ceea ce nu corespunde realităţii. Luptele pe Dunăre cu Matias Corvin vor avea loc în iarna 1476–1477, dar Moldova fusese devastată de turci din iulie până la sfârşitul lui august. Există o scrisoare a lui Mehmed al II-lea datată 12 iunie „din ţara lui Dobrotici"; prin urmare, în momentul acela sultanul se afla încă în Dobrogea, înainte de a pătrunde în Moldova. Aceasta e numită, prin excepţie, „Dacia Mare". Un alt document, prin care se creştea vama plătită de negustorii raguzani, indică prezenţa sultanului, la 15 noiembrie, „în ţara valahilor": abia acum Mehmed era deci în Ţara Românească, unde n-a mai zăbovit din cauza pericolului care între timp ameninţa o puternică poziţie strategică de pe malul sârbesc al Dunării[36].

În fine, pentru a încheia, adăugăm o însemnare din 1482 dintr-o cronică municipală germană. Cronicarul din Lübeck, aflând despre negocierile ungaro-otomane care pregăteau pacea din 1483, şi-a manifestat nemulţumirea faţă de conflictul dintre Matias şi Frederic de Habsburg, din cauza căruia cel dintâi a

[35] *Ibidem*, p. 137. O întrebare la care nu se poate răspunde acum este de unde provenea informaţia deţinută de Segono. Forma de plural a numelui „Basarab", păstrată în textul italian, coincide curios cu „Bezeremban" dintr-un izvor persan de secol XIII în legătură cu care există o veche controversă. Cf. Aurel Decei, *L'invasion des Tatars de 1241/1242 dans nos régions selon le Djami ot-Tevarikh de Fazl ol-lah Rasid od-Din*, în **RRH**, XII, 1973, 1, p. 101–122.

[36] Boško I. Bojović, *Raguse et l'empire ottoman (1430–1520)*, Paris, 1998, p. 230–231.

lăsat războiul cu turcii să fie purtat numai de Ştefan. Iată textul, pe care-l traducem din latină: „În zilele acelea, Matias, rege al Panoniei, adică al Ungariei, ar fi putut înlătura orice stăpânire a turcilor din regiunea Dunării, dacă nu l-ar fi atacat comandantul trupelor împăratului Frederic al III-lea. De aceea a fost nevoie ca el să se întoarcă din drum şi să se apere de oastea împăratului. O, cât de viclean lucrează diavolul, aprinzând trufia principilor ! Totuşi, împăratul zicea că n-a ştiut despre acestea. Însă Baiazid, împăratul turcilor, a fost lipsit de toată Misia de Sus de către zisul Matias şi de către Ştefan, episcopul Misiei de Jos, adică al Valahiei; fiind îndurerat de această pierdere, el a răpit cetatea Risan din mâinile regelui Panoniei”[37].

E vorba de cucerirea otomană a Herţegovinei, din care ultimul centru de rezistenţă fusese portul Risan, la graniţa dintre Dalmaţia şi Muntenegru, în apropiere de Kotor. În terminologia arhaizantă a umaniştilor apuseni, „*Mysia Superior*” era Serbia (corect: „Moesia Superior”)[38]. Deşi denumirea de Moesia Inferior era aplicată în Antichitate Dobrogei, aici e asimilată cu Ţara Românească, drept reper servind limba romanică, limba comună cu cea a vlahilor din Balcani. Cât despre titlul de „episcop” atribuit lui Ştefan, explicaţia trebuie căutată în asemănarea dintre „vlădică” şi „vladateli” sau, în sârbeşte, „vladar” (stăpânitor); deci, undeva pe parcursul între Dunărea de Jos şi nordul Germaniei, a intervenit un text slav a cărui tălmăcire a prilejuit confuzia. Notiţa încorporată în cronica de la Lübeck provine desigur din circulaţia manuscrisă a unor timpurii „Zeitungen“ despre evenimentele recente de pe frontul otoman.

S-a arătat altădată[39] că la sfârşitul veacului al XVI-lea Ştefan devenise un personaj istoric şi că amintirea sa trezea respect. De când începe oare posteritatea lui Ştefan ? Admiraţia pentru faptele sale de arme, pentru care există şi alte dovezi, tot din ultimii ani ai secolului al XVI-lea, a fost exprimată chiar mai devreme. În această privinţă trebuie citată o mărturie din 1532. Aflat la Cracovia şi adresându-se unui prieten veneţian, căruia îi povesteşte o călătorie la Praga şi, la întoarcere, prin Transilvania şi Moldova, Ercole Daissoli, veneţian şi el, ajuns secretarul lui Ieronim Laski, comentează victoria armatei polone la Obertyn contra lui Petru Rareş. Scrisoarea cuprinde, totuşi, un omagiu pentru vitejia aceluia de la moartea

[37] *Die Chroniken der deutschen Städte vom 14. bis im 16. Jahrhundert*, 31, *Lübeck*, V, 1, Leipzig, 1911, p. 291: „*Istis diebus Mathias rex Panoniae, id est Ungarie, omne imperium Thurcorum evicisset ex Danubio, si campiductor Frederici III imperatoris eum non molestasset. Ideo opportuit eum redire et se ab imperatori copiis defensare. O quam subtiliter ignit diabolus per principum superbiam. Dicebat tamen imperator hec se ignorasse. Spoliatus est tamen Baiasetus, imperator Thurcorum, per predictum Mathiam et Stephanum, Misie, id est Valachiae, Inferioris episcopum, tota Misia Superiori; qui dolens damno Risanum oppidum e manibus Panoniae regis istud eripuit*”.

[38] A. Pertusi, *op. cit.*, p. 223–227.

[39] A. Bitay, *Din soarta faimei lui Ştefan cel Mare. O apreciere maghiară din 1593*, în **RI**, XXII, 1936, 1–3.

căruia se împlinise doar un pătrar de veac: „quel valentissimo capitanio Stefano, qual ruppe il re Mattias di Ungaria”[40].

Exemplele de mai sus sunt mai semnificative prin varietatea lor decât prin conținutul de informații. Dacă acestea din urmă sunt eronate sau au suferit distorsiuni pe traseul difuzării lor, în schimb proveniența unor asemenea ecouri din mediul turcesc, din cel grecesc, din lumea slavă a Balcanilor şi, până la urmă, chiar dintr-un colț nordic al Occidentului ne încredințează că ce s-a petrecut vreme de jumătate de veac în Moldova s-a făcut auzit de la un capăt la altul al Europei. Acea realitate istorică de care ne despart cinci secole continuă să ne fascineze tocmai fiindcă a izbutit o depăşire a izolării obişnuite. La un popor pe care destinul său nu l-a răsfățat, această strălucire auroralã s-a mai repetat doar o dată sau de două ori şi numai atunci când s-au întrunit condițiile care angajau sufletele în crearea sau apărarea unor mari proiecte şi valori colective. Din această perspectivă, nu ne putem îndoi de măreția sau sfințenia anilor lui Ştefan.

[40] *Acta Tomiciana*, XIV, Varşovia, 1952, p. 193.

MARIA MAGDALENA SZÉKELY, ŞTEFAN S. GOROVEI

CĂLUGĂRIREA LUI ŞTEFAN CEL MARE. DE LA TEMEIURILE IPOTEZEI LA REALITATEA ISTORICĂ

În vremea din urmă, se manifestă destul de pregnant tendința de a sugera și chiar de a demonstra[1] că, în ultimele zile de viață, Ștefan cel Mare și-ar fi abandonat domnia pentru a îmbrăca, *in articulo mortis*, haina monahală[2]. Ipoteza aceasta a fost construită pe lucrările unor autori a căror competență în istoria lui Ștefan cel Mare nu ne este cunoscută (Silviu Dragomir și Vasile Andru[3]), precum și pe o tradiție despre care se zice că circulă „printre bătrânii pustnici" de la Muntele Athos[4].

Întru sprijinirea ei, au fost aduse ca argumente: lipsa unor relatări privitoare la înmormântarea lui Ștefan cel Mare[5], înmormântarea, în gropnița de la Putna, a lui Ștefan și a fiului său, Alexandru, fără sicrie[6], pe 13 bare de fier[7] (care i-ar reprezenta pe cei 12 Apostoli și pe Maica Domnului)[8], capul lui Ștefan „fiind sprijinit pe un căpătâi de cărămidă"[9]. A fost găsit și un precedent în familie pentru călugărirea înainte de moarte: Maria Despina, soacra lui Ștefan cel Mare,

[1] Constantin Rezachevici, *Cronologia critică a domnilor din Țara Românească și Moldova, a. 1324–1881*, I, Secolele XIV–XVI, București, 2001, p. 543; idem, *Până când a domnit Ștefan cel Mare ?*, în **MI**, XXXVIII, 2004, 7 (448), p. 16–23. În *Sumar* (p. 2), articolul este prezentat cu alt titlu: *Călugărul Simion își desemnează urmașul la tron*. Dumitru Manolache, *A fost călugărit înainte de moarte ?*, în „Lumea Credinței", II, 2004, 7 (12), p. 10–12; idem, *A fost călugărit Ștefan cel Mare înainte de moarte ?*, în „Rost. Manifest românesc", II, 2004, 17, p. 10–11.

[2] Fără o analiză critică, ideea aceasta începe deja să-și facă loc, deocamdată timid, în lucrări apărute în ultimii ani („există bănuiala – este vorba despre o simplă ipoteză – că și Ștefan cel Mare, care îl pusese domn pe fiul său, Bogdan al III-lea, ar fi primit, de formă, cinul călugăresc": Dan Horia Mazilu, *Voievodul dincolo de sala tronului. Scene din viața privată*, Iași, 2003, p. 572).

[3] Constantin Rezachevici, *Cronologia critică*, p. 543; Dumitru Manolache, *A fost călugărit înainte de moarte ?*, p. 10, 12; idem, *A fost călugărit Ștefan cel Mare înainte de moarte ?*, p. 10, 11.

[4] Dumitru Manolache, *A fost călugărit înainte de moarte ?*, p. 12; idem, *A fost călugărit Ştefan cel Mare înainte de moarte ?*, p. 11.

[5] Idem, *A fost călugărit înainte de moarte ?*, p. 10; idem, *A fost călugărit Ştefan cel Mare înainte de moarte ?*, p. 10.

[6] Idem, *A fost călugărit înainte de moarte ?*, p. 12; idem, *A fost călugărit Ştefan cel Mare înainte de moarte ?*, p. 11.

[7] Constantin Rezachevici, *Până când a domnit Ştefan cel Mare ?*, p. 23; Dumitru Manolache, *A fost călugărit înainte de moarte ?*, p. 12; idem, *A fost călugărit Ştefan cel Mare înainte de moarte ?*, p. 11.

[8] Dumitru Manolache, *A fost călugărit înainte de moarte ?*, p. 12; idem, *A fost călugărit Ştefan cel Mare înainte de moarte ?*, p. 11.

[9] Constantin Rezachevici, *Până când a domnit Ştefan cel Mare ?*, p. 23.

„Analele Putnei", I, 2005, 1, p. 93–100.

„înmormântată în necropola domnească din biserica Mănăstirii Putna, în chip călugăresc”[10], şi a fost indicat chiar, cu titlu de ipoteză, numele de călugăr al domnului: Simion[11]. Călugărirea lui Ştefan „era menită, desigur, să înlăture existenţa, după 30 iunie 1504, *a doi domni în scaun în acelaşi timp*”[12].

Trebuie spus, de la bun început, că, înainte de publicarea articolelor menţionate, această ipoteză a fost adusă în discuţie în cadrul simpozionului *Ştefan cel Mare şi Sfânt. Atlet al credinţei creştine*, desfăşurat la Mănăstirea Putna (18–25 aprilie 2004)[13]. Cu acel prilej, istorici şi reprezentanţi ai clerului monahal au arătat, deopotrivă, de ce o asemenea presupunere nu se poate susţine. Cu toate acestea, ipoteza a fost formulată şi tipărită în publicaţii de largă răspândire, ceea ce, în chip evident, nu poate să slujească identificării adevărului, afirmării şi apărării lui. Tocmai de aceea, se impune analizarea, cu atenţie, a argumentelor care au fost aduse în discuţie.

Lipsa unor relatări privitoare la înmormântarea lui Ştefan cel Mare ca dovadă a călugăririi sale nu are nici o relevanţă. Faptul că dispunem de descrierea făcută de Paul de Alep – şi nu de „arhidiaconul de Antiohia Macarie” ! – la înmormântarea lui Matei Basarab[14] se datorează hazardului. Dacă patriarhul Macarie şi fiul său, Paul de Alep, n-ar fi trecut chiar atunci prin Ţara Românească, n-am fi avut-o nici pe aceasta, aşa cum nu avem descrieri de înmormântări pentru alţi domni români. Se poate trage, de aici, concluzia că toţi suveranii noştri medievali, cu excepţia lui Matei Basarab, au murit ca monahi ?!

Fiul lui Ştefan cel Mare, Alexandru, nu a fost înmormântat la Putna, ci, aşa cum spun izvoarele, la Mănăstirea Bistriţa, „lângă străbunicul lui, Alexandru voievod”[15].

Înhumarea fără sicriu, pe bare de fier, este o practică îndeobşte cunoscută, care nu are nimic de-a face cu trecerea în monahism. Descoperirea, bunăoară, la Mănăstirea Bistriţa, în mormântul doamnei Ana, a unui asemenea „pat de fier” nu a dus la concluzia că soţia lui Alexandru cel Bun s-ar fi călugărit. După mărturia

---

[10] *Ibidem*, p. 21; idem, *Cronologia critică*, p. 543.

[11] Idem, *Până când a domnit Ştefan cel Mare ?*, p. 23.

[12] *Ibidem* (subl. a.); idem, *Cronologia critică*, p. 543. Posibilitatea ca Bogdan să fi fost instalat pe tron de tatăl său a părut plauzibilă, de mult, şi lui Ştefan S. Gorovei, *Muşatinii*, Bucureşti, 1976, p. 74.

[13] V., pentru acest simpozion, dările de seamă publicate în „Rost. Manifest românesc”, II, 2004, 17, p. 4–6 şi în *Cinstire Sfântului Voievod Ştefan cel Mare la 500 de ani de la strămutarea sa la cele veşnice. Volum omagial*, Arhiepiscopia Sucevei şi Rădăuţilor, 2004, p. 39–45, precum şi volumul care înmănunchează textele comunicărilor: *Ştefan cel Mare şi Sfânt. Atlet al credinţei creştine*, carte tipărită cu binecuvântarea Înalt Prea Sfinţitului Pimen, Arhiepiscop al Sucevei şi Rădăuţilor, Sfânta Mănăstire Putna, 2004.

[14] Dumitru Manolache, *A fost călugărit înainte de moarte ?*, p. 10; idem, *A fost călugărit Ştefan cel Mare înainte de moarte ?*, p. 10.

[15] *Cronicile slavo-române din sec. XV–XVI publicate de Ion Bogdan*, ediţie revăzută şi completată de P. P. Panaitescu, Bucureşti, 1959, p. 20, 52, 65.

arheologilor care au făcut săpăturile de la Putna, „aşezarea trupului neînsufleţit al lui Ştefan cel Mare pe bare metalice transversale (sprijinite, la rândul lor, pe o zidărie de cărămidă *ad-hoc* realizată şi menită să le înalţe faţă de partea inferioară a criptei) este o modalitate relativ curentă de înhumare (reperată şi la Putna şi în alte părţi)”[16]. Ea îngăduia descompunerea cadavrului în mormintele zidite, amenajate în interiorul unor biserici, dar avea drept consecinţă „segmentarea resturilor umane, după descompunerea cadavrului, şi căderea lor oarecum dezordonată, în spaţiile dintre bare”[17]. Spre a evita căderea, în acest fel, a craniului, se recurgea, uneori, la zidirea unui mic prag. În cazul mormântului lui Ştefan cel Mare, „partea vestică a cavităţii sarcofagului fusese amenajată în mod special, cu un postament din zidărie de cărămidă pentru susţinerea capului”[18]. Nu este vorba, aşadar, de aşezarea sub capul defunctului a unei cărămizi !

Nu se ştie dacă Maria Despina va fi fost înmormântată „în chip călugăresc” sau nu, de vreme ce mormântul acestei doamne nu a fost localizat în cuprinsul spaţiului funerar de la Putna. Cercetările arheologice par să indice că, prin amenajarea criptei lui Ştefăniţă vodă – nu a lui Bogdan al III-lea[19] ! –, în naosul bisericii, s-a anulat mormântul Mariei Despina „care, probabil, fie nu a avut niciodată piatră funerară, fie piatra ce-i marca mormântul fusese anepigrafă”[20].

Se constată, prin urmare, că amintita ipoteză a călugăririi lui Ştefan cel Mare se întemeiază pe confuzii grave şi că nici unul dintre argumentele prezentate pentru a o susţine nu are vreun temei, documentar sau logic. În nici unul dintre documentele, pomelnicele sau consemnările cronicăreşti care ni s-au păstrat din vremea aceea nu se află vreo informaţie, vreo sugestie, vreo aluzie măcar la intrarea lui Ştefan în monahism, deşi un eveniment atât de important nu putea fi uitat sau trecut uşor cu vederea. Nici chiar în Mănăstirea Putna – depozitară nu numai a unor odoare de mare preţ, ci şi a atâtor tradiţii legate de ctitorul său – nu s-a păstrat măcar o vagă umbră a unei asemenea amintiri.

Inscripţia de pe lespedea de marmură care acoperă mormântul de la Putna îl evocă pe „binecinstitorul domn, Io Ştefan voievod, din mila lui Dumnezeu domn al Ţării Moldovei” şi nu pe monahul Simion. Este drept că lespedea era pregătită încă din timpul vieţii de Ştefan însuşi, dar, dacă el ar fi murit ca monah, inscripţia trebuia modificată. Admiţând, totuşi, de dragul demonstraţiei, că, din anumite raţiuni, inscripţia iniţială ar fi fost păstrată neatinsă, nu se poate explica de ce în inscripţia de pe acoperământul de mormânt, lucrat din porunca lui Bogdan al III-lea,

[16] Nicolae N. Puşcaşu (†), Voica Maria Puşcaşu, *Mormintele Putnei*, în volumul *Ştefan cel Mare şi Sfânt. Atlet al credinţei creştine*, p. 31–32.
[17] *Ibidem*, p. 32.
[18] *Ibidem*.
[19] Constantin Rezachevici, *Până când a domnit Ştefan cel Mare ?*, p. 21.
[20] Nicolae N. Puşcaşu (†), Voica Maria Puşcaşu, *op. cit*., p. 29.

nu se face cuvenita îndreptare, ci se vorbeşte tot despre „Io Ştefan voievod, cel care a domnit în Ţara Moldovei".

Intrarea în cinul monahal înseamnă moartea omului cel vechi, a laicului, şi naşterea unui om nou, a monahului, acesta urmând să se înfăţişeze la Judecata de Apoi cu numele lui călugăresc. În aceste condiţii, înlocuirea, în orice text scris, a numelui vechi cu numele nou este obligatorie. Dar, tot de dragul demonstraţiei, acceptăm că Ştefan şi-ar fi păstrat acelaşi nume şi după trecerea în monahism. Într-un atare caz, el ar fi trebuit să apară în izvoare ca „Ştefan monah", şi în nici un caz ca „Ştefan voievod". Când un domn al Moldovei a fost cu adevărat călugărit, izvoarele au vorbit despre aceasta. Părăsirea tronului de către Alexandru Lăpuşneanu, în favoarea fiului său, s-a consemnat („A dat schiptrul singurei stăpâniri fiului său, Bogdan")[21]. Înscăunarea noului domn, Bogdan al IV-lea, s-a consemnat şi ea („În anul 7076, luna martie, în 9 zile, a primit domnia binecinstitorul Ion Bogdan voievod al Ţării Moldovei, fiul preacuviosului Alexandru, numit monahul Pahomie")[22]. Călugărirea însăşi s-a consemnat („Şi încă fiind viu, i-au plăcut mai mult cele viitoare decât cele de faţă şi în locul porfirului ţesut cu aur, a primit asupra lui haina de lână călugărească şi în locul cununii de mărgăritare şi cu pietre scumpe, a îndrăgit viaţa cu tunderea capului şi şi-a schimbat şi numele, după rândul îngeresc, în Pahomie")[23]. Lespedea funerară de la Slatina dă numele monahului Pahomie, nu a suveranului Alexandru („Pahomie cel care a răposat de la viaţa de aici spre veşnicele lăcaşuri şi a fost îngropat aici, în noua sa ctitorie, în anul 7076, luna mai")[24]. Cu acest nume este trecut el în pomelnicul Slatinei („Aice să pomenescu pravoslavnicii domni, ctitorii monah Pahomie care s-au chemat Alexandru voiavodu şi doamna lui Roxanda şi copiii lor")[25], ba chiar şi în acela al Mănăstirii Dochiariu de la Muntele Athos („Pahomie călugărul, Roxandra doamna, Bogdan voievod şi copiii lor")[26].

---

[21] Azarie, în *Cronicile slavo-române*, p. 147.

[22] Radu Constantinescu, *Note privind istoria Bisericii române în secolele XIII–XV*, în **SMIM**, VI, 1973, p. 186, nota 62. Ulterior, însemnările despre înscăunarea lui Bogdan al IV-lea (9 martie 1568) şi moartea lui Alexandru Lăpuşneanu (11 martie 1568) au mai fost publicate de două ori, ca şi cum ar fi fost inedite: Teodor Bojan, Ioan Gabor, *Contribuţii cronologice la domniile lui Alexandru şi Bogdan Lăpuşneanu*, în **RdI**, 31, 1978, 2, p. 331; Elena Linţa, *Catalogul manuscriselor slavo-române din Cluj-Napoca*, Bucureşti, 1980, p. 89 (v. şi eadem, *Revelaţia unor însemnări*, în **MI**, XIV, 1980, 10, p. 46; eadem, *Despre „Catalogul manuscriselor slavo-române din R. S. România"*, în **Rsl**, XXII, 1984, p. 355–358).

[23] Azarie, în *Cronicile slavo-române*, p. 147.

[24] *Inscripţiile medievale ale României*, I. *Oraşul Bucureşti*, redactor responsabil Alexandru Elian, Bucureşti, 1965, p. 511, nr. 621 (o placă de marmură cu lungimea de 129 cm şi înălţimea de 13 cm, deci nici măcar o piatră funerară în toată puterea cuvântului, ci numai o modestă marcare a locului de veşnică odihnă). Comentariul lui Constantin Rezachevici (*Cronologia critică*, p. 690–691) este inadecvat.

[25] *Inscripţiile medievale ale României*, I, p. 325, nr. 284.

[26] Hurmuzaki-Iorga, *Documente*, XIV, 1, p. 46, nr. CXII.

Acelaşi lucru s-a întâmplat şi în cazul împăratului bizantin Ioan al VI-lea Cantacuzino, devenit, pentru ultimele trei decenii de viaţă, monahul Ioasaf. Deşi fostului împărat avea să i se ceară adesea sfatul în problemele grave de politică ale imperiului – rămânând, astfel, o prezenţă destul de activă în viaţa laică –, el nu va mai apărea niciodată reprezentat decât în haine monahale şi nu avea să-şi mai folosească numele purtat ca basileu. În ciuda marelui prestigiu şi a autorităţii de care a continuat să se bucure şi după intrarea în monahism, moartea lui, survenită la 15 iunie 1383, a trecut aproape neobservată, ea fiind consemnată într-o singură sursă. Nici locul înmormântării sale nu se cunoaşte cu siguranţă[27].

Vreme de sute de ani, Ştefan cel Mare a fost pomenit, în Putna şi în toate celelalte ctitorii din Moldova şi din lumea ortodoxă, exclusiv ca „Ştefan voievod". Admiţând ipoteza călugăririi, suntem siliţi să acceptăm că, pentru o jumătate de mileniu, el nu a fost pomenit ca monah.

S-a mai susţinut că, „deşi în interior mormântul era cel al unui călugăr, fiul său Bogdan III l-a îngropat cu podoabe şi mantie domnească, având pe piept brodată o cruce de aur, iar pe acoperitoarea de mormânt i-a trecut doar numele domnesc, nu şi cel de călugăr"[28]. Gestul lui Bogdan a fost văzut ca o „expresie a compromisului"[29]. Dar aceasta înseamnă că nici unul dintre cei care au luat parte la înmormântare – membrii familiei domneşti, mitropolitul Gheorghe, egumenul Spiridon al Putnei, preoţii slujitori – nu ştiau că lepădarea veşmintelor monahale atrăgea după sine afurisirea.

Pilonul central pentru susţinerea ipotezei privind călugărirea lui Ştefan îl constituie o altă ipoteză, cea privind predarea domniei de către Ştefan însuşi fiului său, Bogdan, la 30 iunie 1504. Iar această ipoteză s-a închegat pe baza binecunoscutei scrisori a lui Leonardo de Massari, care, la 26 iulie 1504, comunica din Buda veştile primite din Moldova în legătură cu moartea lui Ştefan; *aici* se relatează că domnul a poruncit executarea fruntaşilor celor două tabere boiereşti care susţineau, fiecare, pe câte un fiu al său, impunându-l ca succesor pe Bogdan: „*et sic ante mortem creavit filium Vayvodam, poi torno in lecto et in do zorni reddidit spiritum et poi morite*"[30]. Aceste „*do zorni*" conduc la data de 30 iunie 1504, când, pentru a se evita existenţa „*a doi domni în scaun în acelaşi timp*", Ştefan ar fi devenit monah.

---

[27] Donald M. Nicol, *The Byzantine Family of Kantakouzenos (Cantacuzenus), ca. 1100–1460. A Genealogical and Prosopographical Study*, Dumbarton Oaks, 1968, p. 91–92, nr. 22; idem, *A Biographical Dictionary of the Byzantine Empire*, Londra, 1991, p. 58; idem, *The Reluctant Emperor. A Biography of John Cantacuzene, Byzantine Emperor and Monk, c. 1295–1383*, Cambridge, 1996, p. 159.

[28] Constantin Rezachevici, *Până când a domnit Ştefan cel Mare ?*, p. 23.

[29] Idem, *Cronologia critică*, p. 543.

[30] C. Esarcu, *Ştefan cel Mare. Documente descoperite în arhivele Veneţiei*, Bucureşti, 1874, p. 103. Câteva rânduri mai sus, medicul venețian dă aceeaşi informaţie: „el fiol che era in Valachiam e sta creato Vayvoda vivente patre" (*ibidem*, p. 102–103).

De fapt, dovezile de netăgăduit, şi provenind din chiar epoca aceea, că Ştefan cel Mare nu şi-a sfârşit domnia cu două zile înaintea morţii şi nici nu a îmbrăcat haina monahală stau la îndemână. Mai întâi, este Letopiseţul anonim, care spune că Ştefan a murit marţi, 2 iulie 1504, după ce a domnit 47 de ani, două luni şi trei săptămâni[31]. Calculând acest răstimp începând de marţi, 12 aprilie 1457, cei 47 de ani, două luni şi trei săptămâni se sfârşesc la 3 iulie 1504. Foarte exactă ar fi fost precizarea „două luni, două săptămâni şi şase zile" ! Dar rotunjirea în plus până la „trei săptămâni" va fi ţinut seama şi de coincidenţa zilei de săptămână – marţi – pentru dobândirea domniei şi pentru moartea lui Ştefan. Pe acoperământul făcut de Bogdan al III-lea se dă aceeaşi dată a morţii, cu ora precizată mai exact, durata domniei fiind indicată cu o rotunjire încă şi mai mare: 47 de ani şi trei luni[32].

Cronica mai spune: „Şi a luat schiptrul Moldovei fiul lui, Bogdan voievod, în locul lui"[33]. Altfel spus, în dimineaţa zilei de 2 iulie, după ce Ştefan şi-a dat ultima suflare, a început domnia lui Bogdan al III-lea. Nici vorbă nu este – în acest izvor, de desăvârşită încredere, pentru că s-a scris chiar în zilele acelea, în preajma tronului – de vreo retragere a bătrânului în favoarea tânărului.

Ce a putut să însemne, în realitate, că Bogdan a devenit voievod *vivente patre* se poate explica prin analogii. Cronicarul Eginhard, de pildă, povestind apropierea sfârşitului împăratului Carol cel Mare, spune că acesta l-a chemat la sine pe fiul său, Ludovic, regele Acvitaniei, „desemnându-l drept moştenitor al titlului imperial şi, punându-i pe cap coroana, a poruncit ca Ludovic să fie numit împărat şi august. Această hotărâre a sa a fost primită de către toţi cei de faţă cu mare mulţumire, căci le părea că i-a fost inspirată de Dumnezeu spre binele regatului, iar acest act, sporindu-i măreţia, le-a insuflat nu puţină spaimă neamurilor străine". După consumarea acestui episod, Ludovic a fost trimis înapoi în Acvitania, iar tatăl său, rămas împărat, a plecat la vânătoare[34].

Întorcându-ne în Moldova, trebuie spus că există şi dovada peremptorie nu numai că domnia lui Ştefan s-a terminat la 2 iulie 1504, dar şi că domnia lui Bogdan a început în aceeaşi zi. Pe un manuscris moldovenesc cuprinzând comentariile arhiepiscopului Theofilact al Ohridei la *Evanghelia* lui Ioan, copistul (monahul Eleazar de la Putna) a datat încheierea muncii sale la 25 mai 1509, în funcţie şi de „anul curgător" al domniei lui Bogdan al III-lea: „iar al domniei sale anul al cincilea curgător şi urmând cel de-al şaselea, care se apropie, din luna iulie 2"[35]. Consemnarea aceasta – pe care susţinătorii tezei despre părăsirea domniei de

[31] *Cronicile slavo-române*, p. 22.

[32] *Repertoriul*, p. 310, nr. 99.

[33] *Cronicile slavo-române*, p. 22.

[34] Eginhard, *Vita Karoli Magni. Viaţa lui Carol cel Mare*, ediţie îngrijită, traducere, studiu introductiv şi note de Anca Crivăţ, Bucureşti, 2001, p. 135, 137.

[35] Damaschin Mioc, *Materiale româneşti din arhive străine*, în **SMIM**, VI, 1973, p. 333–334, nr. 3. V. şi Radu Constantinescu, *Manuscrise de origine românească din colecţii străine*, p. 97, nr. 485. Un fragment din colofonul acestui manuscris a fost semnalat şi comentat într-o lucrare apărută

către Ştefan şi preluarea ei de către Bogdan înainte de 2 iulie 1504 au ocultat-o cu toată grija şi cu toată seninătatea – este decisivă pentru controversa inutilă iscată în jurul succesiunii domneşti din Moldova anului 1504, în care s-a încercat să se caute temeiul pentru teoria intrării lui Ştefan în monahism. Nu numai că este o consemnare contemporană, dar, în plus, ea aparţine chiar unui membru al obştii monahale care veghea mormintele voievodale de la Putna şi care era cea mai îndreptăţită să cunoască adevărul cu privire la evenimentele petrecute la sfârşitul lui iunie şi începutul lui iulie 1504. Dacă unuia sau altuia dintre argumentele anterioare i s-ar putea, eventual, opune vreo obiecţie, însemnării monahului Eleazar de la Putna nu i se mai poate contrapune nici una. Orice s-ar fi întâmplat la Suceava în ultimele zile ale lunii iunie 1504, domnia lui Ştefan s-a sfârşit în dimineaţa zilei de 2 iulie şi tot atunci a început domnia fiului său, Bogdan. Loc pentru puţinele ceasuri de viaţă monahală nu rămâne defel.

Ipoteza călugăririi lui Ştefan cel Mare este nu doar neîntemeiată, ci şi primejdioasă, ea putând conduce la concluzii hazardate şi putând arunca acuzaţii nedrepte. De pildă, s-ar putea deduce că Ştefan, acest om credincios, a cărui smerenie este mai presus de orice îndoială, s-a călugărit „de formă”[36], făcând un gest în care n-a crezut şi pe care nimeni dintre apropiaţii şi contemporanii lui nu l-a luat în serios. Că a avut urmaşi nevrednici şi iresponsabili. Că mitropolitul şi clerul Moldovei nu cunoşteau rânduielile vieţii călugăreşti. În fine, că obştile monahale pe care le întemeiase Ştefan sau cărora le făcuse bogate danii nu şi-au îndeplinit datoria faţă de ctitorul lor, pentru sufletul lui nemairugându-se nimeni, niciodată. Şi, desigur, în fruntea acestor aşezăminte ar sta Putna însăşi. Ceea ce nu corespunde nicicum realităţii.

---

recent: Demir Dragnev, Igor Caşu, Emil Dragnev, Virgil Pâslariuc, *Ştefan cel Mare şi Sfânt în contextul epocii sale şi al posterităţii*, Chişinău, 2004, p. 38. Autorul – capitolul II.2, *Politica domniei faţă de boierime*, aparţine d-lui Virgil Pâslariuc – trimite (p. 149, nota 122) direct la manuscrisul aflat în „Biblioteca de Stat a Rusiei, fond. 98, f. 385 (r.)”, omiţând, fără nici o explicaţie, tipărirea respectivului colofon (cu textul slav şi traducerea românească) încă de acum trei decenii. Autorul a dat respectivului fragment o traducere incompletă („anul domniei al cincilea curgător, care se apropie de al şaselea la 2 iulie”), şi, pe de altă parte, este de neînţeles afirmaţia d-sale că ar fi vorba de o „inscripţie finală a *Tâlcuirii Evangheliei lui Ioan* de către Arhiepiscopul Teofilact *de la Putna*” (subl. ns.): nu a existat, în 1509, nici un arhiepiscop cu acest nume, în toată Moldova, necum la Mănăstirea Putna ! De altminteri, la vremea aceea, un singur ierarh în Moldova purta acest titlu, anume mitropolitul de Suceava (în 1509 – Teoctist al II-lea). Scrierea arhiepiscopului Theofilact al Ohridei – *Tâlcuirea fericitului Theofilact, arhiepiscop al Bulgariei, a Sfintei Evanghelii a lui Ioan* – se află şi în alte manuscrise moldoveneşti din veacurile XV–XVI (v., de exemplu, P. P. Panaitescu, *Manuscrise slave din Biblioteca Academiei R. P. R.*, I, Bucureşti, 1959, p. 126, nr. 99).

[36] Constantin Rezachevici, *Cronologia critică*, p. 543.

OVIDIU CRISTEA

ŞTEFAN CEL MARE ÎN SURSELE VENEŢIENE: CÂTEVA CONSIDERAŢII

Se spune că este mai uşor să faci să iasă duhul din sticlă decât să îl obligi să intre la loc în ea. Cu alte cuvinte, atunci când am propus pentru comunicarea de faţă o analiză a informaţiilor despre Moldova lui Ştefan cel Mare în cronistica veneţiană, nu eram nici pe departe conştient de dificultatea unui asemenea demers. În primul rând, o bună parte a documentaţiei rămâne încă foarte puţin accesibilă cercetătorilor români, atâta timp cât la *Biblioteca Nazionale Marciana* şi la *Archivio di Stato* din Veneţia se păstrează un număr însemnat de cronici manuscrise. Chiar dacă se poate accepta faptul că Ţările Române nu au constituit pentru cronistica veneţiană un punct special de atracţie[1], ar fi nevoie totuşi de inventarierea informaţiilor cuprinse de aceste cronici, de compararea cu ceea ce este cunoscut din textele publicate, de stabilirea – în măsura în care este posibil – a surselor de informaţie folosite la redactarea lor, pentru a încerca o evaluare a prezenţei lui Ştefan cel Mare în documentele de acest tip.

O altă problemă ar putea rezulta din încercarea de a aduce la un numitor comun surse cu un caracter diferit. Cu riscul de a repeta un truism, cred că ar fi greşit să aplicăm aceeaşi grilă de lectură pentru instrucţiunile Senatului veneţian adresate lui Emanuele Gerardo, pentru cele două memorii ale lui Matteo Muriano, pentru rapoartele reprezentanţilor *Serenissimei* la Buda sau la Constantinopol, pentru relatarea lui Giovanni Maria Angiolello, pentru „Jurnalele" lui Marino Sanudo cel Tânăr şi pentru cronicile veneţiene care conţin referiri despre Moldova lui Ştefan cel Mare[2]. Primele dezvăluie obiectivele conducerii Republicii Sfântului Marcu într-o conjunctură aparte. Eforturile diplomatice au urmărit încurajarea acţiunilor antiotomane întreprinse de Ştefan[3] şi integrarea lor într-un plan de mare

[1] Şerban Marin, *I valacchi nella cronachistica veneziana: tra realtà e finzione*, în vol. *Dall'Adriatico al Mar Nero: Veneziani e Romeni, tracciati di storie comuni*, a cura di Grigore Arbore Popescu, Roma, 2003, p. 112.

[2] Am lăsat la o parte informaţiile din lucrarea lui Theodor Spandugino Cantacuzino şi a florentinului Andrea Cambini care fac obiectul analizei lui Gianluca Masi, *Stefano il Grande e la Moldavia nei Commentari di Andrea Cambini e Theodoro Spandugino Cantacuzeno* (sub tipar), în „Annuario. Istituto Romeno di Cultura e Ricerca Umanistica"; în privinţa lui Cambini, amintesc doar de confuzia dintre Vlatko Kosaca şi Ştefan cel Mare datorată transpunerii în limba italiană a numelui dinastului bosniac – „Valacheo"; pentru detalii, v. Ovidiu Cristea, *Acest domn de la miazănoapte. Ştefan cel Mare în documente inedite veneţiene*, Bucureşti, 2004, p. 75–76.

[3] Pentru raporturile domnului Moldovei cu Veneţia fundamentale rămân studiile lui Nicolae Iorga, *Veneţia în Marea Neagră. III. Originea legăturilor cu Ştefan cel Mare şi mediul politic al*

anvergură – „proiectul scitic" – problemă reluată recent de d-l Nagy Pienaru[4]. Memoriile lui Muriano ţin de aceeaşi problemă a raporturilor moldo-veneţiene, dar conjunctura internaţională, în momentul elaborării lor, se modificase sensibil. Spre deosebire de războiul anterior, în care Veneţia intrase convinsă de superioritatea ce o deţinea pe mare, în 1499 – anul izbucnirii conflictului cu Baiazid al II-lea – această convingere dispăruse. „*Venetiani non pono navigare per mare per dubio del Turcho*" afirmă o sursă contemporană[5], iar Girolamo Priuli se face la rândul său ecoul celor care vedeau în lupta cu Imperiul Otoman o înfruntare în care *Serenissima* se afla în netă inferioritate: „*De quanta fama, orgoglio et quanta grande et spaventosa potentia, risonava a quei tempi la potentia turchesca* ***per mare et per terra*** [subl. m.] *contra venetiani esser mossa, non he possibel che cum cento ligne tutti lo potesse dechiarir nec etiam descriverllo, che veramente facea paura a tuto il mondo, né mai tante ne hebe il famoso Xersse. Se divulgava mai per alchun tempo niuno signor del mondo si christiano come infidelle aver ad uno trato né in una impresa promosso tanta gente, quanta a hora se diceva*"[6]. În această situaţie, era vitală resuscitarea vechilor aliaţi din războiul dus împotriva lui Mehmed al II-lea[7], iar rapoartele lui Muriano răspund chestionarului pe care orice reprezentant diplomatic îl primea la plecarea în misiune.

Rapoartele reprezentanţilor veneţieni expediate spre metropolă din centre în care ajungeau informaţii despre Ştefan cel Mare ţineau cont de directivele primite, dar, în acelaşi timp, depindeau de foarte mulţi parametri variabili. De foarte multe ori, în lipsa unor ştiri sigure, autorii acestor *dispacci* se făceau ecoul zvonurilor care circulau în legătură cu un anumit eveniment, în aşteptarea unor informaţii din sursă de primă mână care să le confirme. De aceea, în multe situaţii, bailii sau ambasadorii veneţieni precizau în depeşele adresate dogelui şi Senatului

---

dezvoltării lor, în idem, *Studii asupra evului mediu românesc*, ed. îngrijită de Şerban Papacostea, Bucureşti, 1984, p. 230–296, şi Şerban Papacostea, *Venise et les Pays Roumains au Moyen Âge*, în vol. *Venezia e il Levante fino al secolo XV*, a cura di Agostino Pertusi, I/2, Firenze, 1973, p. 599–624. Studiul semnat de Adrian Niculescu, *Diplomazia veneziana e il principe Ştefan cel Mare di Moldavia (1457–1504) durante la guerra contro i Turchi del 1463–1479*, în vol. *Italia e Romania. Due popoli e due storie a confronto (sec. XIV–XVIII)*, a cura di Sante Graciotti, Firenze, p. 98–139 nu aduce nimic în plus, deşi autorul ar fi găsit suficient material în bibliotecile şi arhivele italiene. Rămâne la fel de bizară restrângerea analizei la anii 1463–1479, atâta timp cât contacte diplomatice au existat până la sfârşitul domniei lui Ştefan cel Mare.

[4] Nagy Pienaru, *„Proiectul scitic". Relaţiile lui Ştefan cel Mare cu Hoarda Mare*, în **RI**, XIV, 2003, 5–6, p. 121–135.

[5] *Diario Ferrarese dall'anno 1409 sino al 1502*, ed. G. Pardi, în „Rerum Italicarum Scriptores", t. XXIV, Bologna, f.a., p. 245.

[6] *I Diarii di Girolamo Priuli [Aa. 1494/1512]*, I, a cura di Arturo Segre, Bologna, 1921, p. 141.

[7] Conjunctura internaţională a fost studiată de Eugen Denize, *Ştefan cel Mare şi războiul otomano-veneţian din 1499–1503*, în **RdI**, XII, 1988, 10, p. 977–991.

veneţian dacă ştirile proveneau dintr-o sursă demnă de încredere sau dacă constituiau doar o sinteză a zvonurilor care circulau.

„Jurnalele" lui Marino Sanudo constituie cel mai bun exemplu în acest sens şi acest izvor a fost folosit din plin de autorii care s-au arătat interesaţi de calitatea ştirilor şi de felul în care acestea circulau la sfârşitul secolului al XV-lea şi în primele decenii ale celui de al XVI-lea[8]. Este în fapt vorba de o masă „brută" de informaţii care reflectă în foarte mică măsură (aş spune chiar deloc) punctul de vedere al lui Marino Sanudo, cât punctul de vedere al unor supuşi veneţieni (şi nu numai) care, aflaţi în diferite colţuri ale continentului sau ale Mediteranei, transmiteau spre metropolă ştiri despre cele mai importante evenimente politice sau economice. De multe ori, era vorba despre lucruri auzite, a căror credibilitate rămânea adesea îndoielnică. Ar fi riscant deci să vorbim despre „imagine" atâta timp cât nu ştim, în toate cazurile, nici cine este emiţătorul şi nici prin câte „oglinzi" această „imagine" a fost reflectată până a ajunge să fie înregistrată în scris în „Jurnalele" lui Sanudo.

În sfârşit, şi această constatare este o altă banalitate, relatarea făcută de Angiolello – martor ocular al campaniei lui Mehmed al II-lea în Moldova (1476) – diferă esenţial de cea a altor izvoare narative veneţiene, care se referă la această înfruntare doar tangenţial şi care au folosit în redactare nu propriile impresii, ci alte surse.

S-ar mai impune o precizare legată de distincţia operată între izvoarele narative veneţiene şi „Jurnalele" lui Marino Sanudo „cel Tânăr". Nu cred, asemenea d-lui Eugen Denize, că această lucrare ar fi o „adevărată istorie universală"[9] (abordare aproape inexistentă în istoriografia veneţiană)[10] şi nici măcar o cronică[11], chiar dacă lucrarea se apropie destul de mult de genul analistic,

---

[8] V. lucrarea de referinţă a lui Pierre Sardella, *Nouvelles et spéculations à Venise au début du XVI^e siècle*, Paris, f.a., *passim*; o analiză şi o traducere în limba română a informaţiilor despre Ţările Române în „Jurnale" a întreprins Şerban Marin, *Ţările Române monitorizate de Marino Sanudo*, în „Litere, Arte, Idei. Supliment de cultură al ziarului Cotidianul", s. n., 9 (265), an. VIII, 3 martie 2003, p. 3–6, dar caracterul publicaţiei a făcut ca această contribuţie să treacă practic neobservată; pentru problema circulaţiei ştirilor, v. şi Ovidiu Cristea, *Ştirea – „marfă de lux". Mărturii veneţiene din primele decenii ale secolului al XVI-lea*, în **RI**, XIV, 2003, 3–4, p. 195–209.

[9] Eugen Denize, *Ştefan cel Mare în I Diarii lui Marino Sanudo*, în **SMIM**, XXII, 2004, p. 138.

[10] Excepţia o constituie Paolino da Venezia, dar acest autor a fost un minorit care a scris la curtea papei Ioan al XXII-lea; v. Antonio Carile, *Aspetti della cronachistica veneziana nei secoli XIII e XIV*, în vol. *La storiografia veneziana fino al secolo XVI. Aspetti e problemi*, a cura di Agostino Pertusi, Firenze, 1970, p. 75–120. A. Carile face o analiză a surselor narative veneţiene elaborate între 1267 şi 1344. Pentru perioada ulterioară, v., în acelaşi volum, studiul semnat de Giorgio Cracco, *Il pensiero storico di fronte ai problemi del comune Veneziano*, p. 45–74; cf. Franco Gaeta, *Storiografia, coscienza nazionale e politica culturale nella Venezia del Rinascimento*, în vol. *Storia della cultura Veneta dal primo Quattrocento al Concilio di Trento*", vol. III/1, Vicenza, 1980, p. 11–24.

[11] E. Denize, *Ştefan cel Mare în I Diarii*, p. 138, o descrie drept „cea mai importantă cronică a Veneţiei de la sfârşitul secolului al XV-lea şi din prima jumătate a secolului al XVI-lea", „o cronică foarte precisă, dar nici pe departe perfectă", o „cronică monumentală".

care pare să fi fost foarte răspândit în istoriografia venețiană a secolului al XV-lea[12]. În fapt, avem de-a face mai degrabă cu o uriașă colecție de fișe pe care Sanudo le-a strâns în vederea redactării unei istorii a Republicii. Eforturile sale au fost însă mai apreciate de istoricii moderni decât de contemporanii săi, deoarece autorul „Jurnalelor" nu a primit niciodată calitatea de istoric oficial pe care spera să o obțină. Lucrarea lui Sanudo ne permite de foarte multe ori să sesizăm aspecte ignorate de sursele narative sau diplomatice și, în egală măsură, ne poate spune câte ceva și despre felul în care unii dintre cronicarii sau analiștii venețieni foloseau informațiile la care aveau acces. În acest sens, o comparație între *Diarii* și lucrarea lui Domenico Malipiero[13] poate fi concludentă; astfel, sub anul 1496 autorul „Analelor Venețiene" notează că „*El mese d'Agosto, Onghari ha rotto 3.000 Turchi a i confini e li Re d'Ongharia e Bohemia fa zente per mandarlea Licostano e da Constantinopoli e sta manda a quella volta 1.000 gianizzeri*"[14]. Într-o formă dezvoltată, știrea se regăsește și în *I Diarii*: „*Ancora vene lettere di Syo de Zuam de Tabia consolo, de 18 lujo, come havia lettere di Pera di 2 dito per lo ritorno di l'ambasador di maonesi da poi consignato il tributo al Turco*; *in quelli zorni era zonto corieri de li confini di Hungaria; come hungari con insidie haveano rotto turchi 3.000 i qualli stavano deputati a guardia de quelli confini, et che il re di Hungaria e Boemia feva exercito per mandar a Licostomo. Per le qual novità, el signor Bayseto havia mandato a quelli confini 1.000 janizari, e fato proclamar in besastan a Costantinopoli che tutti li diputati andar in campo, debiano star preparati per andarvi*"[15]. La fel de instructivă este și reflectarea unor evenimente care s-ar fi produs în 1497; pentru Domenico Malipiero, s-ar fi aflat că „*El Re de Polonia, e'l Re de Bohemia ha fatto 40.000 fanti per uno e son andati in Valachia verso'l paese de Tartari, e hanno preso un luogo, nominado Lerexo, a marina verso Caffa; e Turchi, per questo moto, ha habudo commodita de metterse in ordene per andar a la guerra*"[16]. Din nou putem găsi un corespondent al acestei informații în „Jurnalele" lui Sanudo care precizează și sursa de informație: o scrisoare trimisă din Chios, la 25 iunie 1497. Potrivit acesteia, „*E sta scrito como il re di Polana, Boemia e Hungaria, tres concordes fecerunt exercitum et hanno preso luogi in Tartaria, i qual confina cum Pollana. Etiam Moncastro e Licostomo*

[12] A. Carile, *Aspetti*, p. 87.

[13] Domenico Malipiero, *Annali Veneti dall'anno 1457 al 1500*, în *Archivio Storico Italiano*, t. VII, parte prima & seconda, ed. Francesco Longo, Firenze, p. 1843–1844.

[14] *Ibidem*, p. 152.

[15] *I Diarii di Marino Sanudo (MCCCCXCVI – MDXXXIII)*, t. I, pubblicato per cura di F. Stefani, Venetia, 1879, col. 295, publică informația sub luna septembrie; E. Denize, *Ştefan cel Mare în I Diarii*, p. 139 sesizează, la rândul său, asemănarea și consideră că ar fi fost vorba de un ecou al dorinței lui Ștefan de a recupera cetățile pierdute în 1484. Ipoteza nu poate fi exclusă, dar rămâne să ne întrebăm de ce a circulat o asemenea informație „falsă" tocmai în 1496 ? Pe de altă parte, se poate observa că textul nu conține o referire explicită la Moldova și că, probabil, prin frontierele (*confini*) menționate se înțelege granița ungaro-otomană.

[16] Domenico Malipiero, *Annali Veneti*, p. 158.

et a preso el castello dicto Larexo a la marina et dice andarano scorando fino a Caffa. E Polo mio fradelo me scrive de Bursa, de 8 zugno queste parole «Dicte fuerunt aliqua de ungaris et polonis propter quod factum fuit praeceptum [...]. *Lo capitano di armata dil Signor, me ha confirmato lo Signor turcho ha mandato janizari a Moncastro e Licostomo per novita sequita»*"[17].

Compararea celor două surse ilustrează faptul că Malipiero a rezumat de fiecare dată conținutul unor scrisori pe care le-a avut la îndemână. Marino Sanudo pare să fi folosit aceleaşi documente, dar oferă de fiecare dată câteva informații suplimentare, în primul rând asupra centrului din care a fost primită ştirea. În ambele situații, aceasta a sosit din Chios, în primul caz fiind menționat faptul că expeditorul era o persoană oficială care, la rândul său, primise informațiile din Pera; în al doilea caz, a fost vorba de o scrisoare a consulului venețian din insulă adresată nobilului venețian Pietro Dolfin.

Prima ştire, despre ciocnirea care pare să fi avut loc către sfârşitul lunii mai la „frontierele" Ungariei, a ajuns în septembrie la Veneția străbătând traseul Constantinopol-Pera-Chios. A doua pare să fi urmat acelaşi traseu, iar Sanudo a completat-o cu informații pe care fratele său, aflat la Bursa, i le trimisese în legătură cu aceleaşi evenimente.

Insistența asupra acestor aspecte nu se datorează unei preocupări de a discuta „cât mai tehnic problemele de istorie diplomatică şi confruntările în care era angrenat Ştefan"[18], cât pentru a înțelege cât mai bine metoda de lucru a cronicarilor venețieni şi factorii de care trebuie să ținem cont atunci când încercăm o evaluare, fie şi parțială, a informațiilor referitoare la Ştefan cel Mare.

Probleme terminologice

S-a făcut de mult timp constatarea că sursele occidentale folosesc adeseori denumirea „Valahia" atunci când se referă la Moldova[19]. Izvoarele venețiene nu fac excepție şi, pe perioada domniei lui Ştefan cel Mare, termenul Valahia desemnează adeseori țara Muşatinilor. Este cazul lucrării lui Domenico Malipiero[20] (care foloseşte şi varianta *Valachia superior*)[21], a „Vieților dogilor", elaborată de Marino Sanudo[22], a Cronicii Anonimului Veronez[23] sau a relatării lui Andrea

[17] *I Diarii*, col. 756–757.

[18] Este reproşul pe care mi-l adresează d-l Ovidiu Pecican, *Ştefan cel Mare, un militar sanctificat*, în „Idei în Dialog", nr. 3/2004, p. 39.

[19] E. Denize, *Ştefan cel Mare în I Diarii*, p. 139.

[20] Domenico Malipiero, *op. cit.*, p. 110. Valachia apare şi în contextul campaniei lui Mehmed al II-lea împotriva lui „*Signor Viacola*", dar în acest caz este evident vorba de Țara Românească.

[21] *Ibidem*, p. 108.

[22] Marino Sanudo il Giovane, *Le Vite dei Dogi (1474–1494)*, I, edizione critica e note a cura di Angela Caracciolo Aricò, Padova, 1989, p. 12.

[23] *Cronaca di Anonimo Veronese 1446–1488*, edita la prima volta ed illustrate da Giovanni Soranzo, Venezia, 1915, p. 307. Pentru informațiile privind Țara Românească şi Moldova din această

Gritti[24], pentru a alege doar câteva exemple. Acest termen coexistă însă, uneori la acelaşi autor, cu termeni precum Moldavia (var. Mondavia) sau Carabogdan. Uneori avem de-a face cu o combinație între acestea (de exemplu, *Stefano Carabogdan*)[25], iar în alte situații numele turcesc al țării este considerat a fi nume de persoană (*Carabogdan Vaiuoda della Valachia*)[26]. Formula cea mai cuprinzătoare şi mai spectaculoasă este poate *Stephano de Mondavia Charabodam et ducha Ulacho*[27], întâlnită într-un raport din 1497, inserat de Marino Sanudo în „Jurnale". În acest caz, „Carabogdan" pare să fie înțeles ca un fel de titlu sau de supranume, aşa cum, în veacul al XVI-lea, apelativul „Sofi" a fost folosit de occidentali pentru toți şahii Persiei Safavide[28].

Aşa cum se poate bănui, această imprecizie terminologică se datorează mai puțin gradului de cunoştințe geografice sau a lipsei de consecvență a autorilor venețieni, cât fidelității față de izvoarele utilizate. Se poate afirma chiar că reprezentanții venețieni au respectat terminologia utilizată de un anumit mediu politic; un exemplu tot din secolul al XVI-lea îl constituie cazul lui Girolamo Lippomano. Atunci când s-a aflat în Polonia, ambasadorul venețian s-a adaptat terminologiei polone în privința Țărilor Române[29]. După ce, ulterior, a fost desemnat bail al Republicii la Constantinopol, a adoptat-o pe cea otomană. Ar fi deci posibil să identificăm zona de proveniență a unei ştiri în funcție de terminologia utilizată ? Răspunsul pare afirmativ, dar există prea multe excepții pentru a avea o certitudine. Cum şi astăzi autori occidentali mai fac uneori confuzie între Țara Românească şi Moldova[30], nu trebuie să ne mirăm că mai făceau şi oamenii secolelor XV–XVI.

Exemplul lui Francesco Sansovino poate fi unul relevant. În *Annali turcheschi*[31], publicată la Veneția în 1573, autorul menționat include referiri la

---

cronică, v. Andrei Pippidi, *Noi izvoare italiene despre Vlad Țepeş şi Ştefan cel Mare*, în **SMIM**, XX, 2002, p. 15–21.

[24] *Le Relazioni degli ambasciatori veneti al Senato durante il secolo decimosesto*, ed. da Eugenio Alberi, s. III, vol. III, p. 20.

[25] *I Diarii*, I, col. 950; cf. E. de Hurmuzaki, *Documente privitoare la istoria românilor culese de…* , VIII (1376–1650), Bucureşti, 1894, doc. XXXI, p. 28: „Stephano Carabogdan Valacho".

[26] *Historie di Messer Marco Guazzo*, Venetia, 1545, p. 30^{r}.

[27] *I Diarii*, I, col. 740.

[28] Un precedent exista şi pentru suveranii *Akkoyunlu*. În septembrie 1484, bailul Pietro Bembo amintea de sosirea unui ambasador al lui „Uzun Hassan" la Constantinopol deşi era vorba de un trimis al lui Yakub, fiul şi succesorul adversarului lui Mehmed al II-lea; v. Ovidiu Cristea, *Acest domn de la miazănoapte...*, p. 138–139.

[29] Archivio di Stato Venezia, fond *Secreta Archivio Proprio Polonia*, filza 1; v., de exemplu, documentul din 28 aprilie 1574 (f. 62^{v}), unde Valachia desemnează Moldova, iar Moldova este termenul folosit pentru a desemna Țara Românească. La 24 mai 1574, domnul Țării Româneşti apare drept „*Moldavo cioe'l Transalpino*" (*ibidem*, p. 75^{v}).

[30] Un singur exemplu: Sydney Nettleton Fischer, *The Foreign Relations of Turkey 1481–1512*, Urbana, 1948, p. 28: „Karabogdan the prince of Wallahia".

[31] Francesco Sansovino, *Gl'annali turcheschi overo vite de principi della casa othomana ne quali si descrivono di tempo in tempo tutte le guerre fatte dalla natione de Turchi in diverse*

campaniile otomane eşuate din 1462 şi 1475. Şi Vlad Ţepeş şi Ştefan cel Mare sunt desemnaţi drept *principe* sau *palatino della Moldavia*[32]. Când aminteşte însă de expediţia lui Baiazid al II-lea, din 1484, Ştefan apare drept „*Carabogdano Vaiuoda della Valacchia*”[33]. Imprecizia terminologică a fost, foarte probabil, rezultatul utilizării unor surse diferite în descrierea evenimentelor din 1462, 1475 şi 1484. Este de presupus că pentru Sansovino, ca şi pentru cititorii operei sale, Ştefan şi Carabogdano erau două personaje diferite.

Într-o altă lucrare, publicată de Sansovino nouă ani mai târziu[34], cei doi domni sunt amintiţi în rândul celor care reuşiseră să înfrângă oştile otomane: „*fu anco rotto da Draula Vaiuoda della Valacchia sotto Vasillo, castello posto oltre al Danubio verso Nicopoli et perdè quasi tutto l'essercito et egli se ne fuggi con poche persone. Solimano suo Bassa fu sconfitto nel medesimo luogo con trenta mila Turchi da Stefano vaiuoda della Moldavia*”[35]. Prin urmare, voievozii a două ţări diferite au înfrânt oştile sultanului în acelaşi loc, plasat de Sansovino dincolo de Dunăre, către Nicopol. Foarte probabil, la mai bine de un secol de la petrecerea evenimentelor, critica surselor utilizate pentru elaborarea unor lucrări referitoare la Imperiul Otoman punea destule probleme. Imprecizia terminologică a autorilor din secolul al XV-lea s-a transmis şi s-a agravat un secol mai târziu, în aşa măsură încât uneori personajele pot fi identificate doar prin raportare la conţinutul unei informaţii. Aşa este cazul următorului pasaj aparţinând tot lui Sansovino. „*Ma havendo intesa che Negra principe di Podolia haveva assediato Chilim, sua città, lasciando l'essercito che era di sei mila persone* [...] *et partitosi da lor per far altre provisioni*”[36]. Episodul se referă la asediul întreprins de Ştefan cel Mare în 1462 asupra Chiliei şi este inserat după ce este menţionat atacul turcilor asupra cetăţii Brăila (*Proilabo*), „*citta nobilisima et capo dello stato di Blado*”; potrivit lucrării lui Sansovino, la aflarea veştii, Vlad Ţepeş şi-a părăsit oştirea şi a plecat pentru a strânge provizii. Dincolo de caracterul destul de confuz al informaţiei, este greu de spus cum s-a putut transforma Ştefan în „*Negra principe di Podolia*”. Singura ipoteză care se poate formula este că Sansovino a înţeles destul de puţin din expunerea pe care Laonic Chalcocondil a făcut-o asupra evenimentelor. Folosirea ca sursă a cronicarului bizantin este amintită de Sansovino la începutul lucrării

---

Provincie del Mondo con molti particolari della Morea et elle case nobili dell'Albania et dell'Imperio et stato de Greci, Venetia, 1573.

[32] *Ibidem*, p. 135: „Blado, Dracula, principe della Moldavia”; p. 147–148: „Stefano Palatino della Moldavia”.

[33] *Ibidem*, p. 161.

[34] Francesco Sansovino, *Informatione della militia Turchesca et de gli habiti de soldati Turchi*, publicată împreună cu *Discorso del S. Guglielmo Choul gentilhuomo lionese, consigliero del Re et presidente delle montagne del Delfinato sopra la Castrametatione et Bagni antichi de i Greci et Romani*, Vinegia, 1582.

[35] *Ibidem*, p. 7^{v}.

[36] Francesco Sansovino, *Annali turcheschi*, p. 137–138.

sale. Aflăm astfel că pentru redactarea propriei lucrări a folosit operele unor predecesori, cronicarul bizantin fiind amintit alături de Nicolo Sagundino, Cristoforo Riccherio, Gian Battista Egnatio, Paolo Giovio, Andrea Cambini, Giann'Antonio Menavino, Enea Silvio Piccolomini ş.a.[37]. Dintre toţi, doar Chalcocondil oferă o relatare a expediţiei şi atacului lui Ştefan cel Mare asupra Chiliei şi este de presupus că Sansovino a preluat o parte din informaţii. Este însă greu de ştiut dacă s-a folosit de un text în limba greacă sau a utilizat o traducere. Dacă această ultimă presupunere este corectă, s-ar putea înţelege mai uşor de ce „Bogdania Neagră" s-a metamorfozat în „Negra principe de Podolia".

Subiecte de interes

Apariţia lui Ştefan cel Mare în sursele veneţiene a depins strâns de implicarea sa în războiul împotriva *Semilunii*. Sursele narative ne oferă o imagine discontinuă, naraţiunea războiului dintre Veneţia şi Poartă fiind întreruptă de informaţii de pe alte fronturi. Excepţia o constituie relatarea foarte amănunţită a lui Angiolello în privinţa campaniei din 1476. În rest, informaţiile sunt extrem de sumare, fiind menţionate doar anul, ţinta expediţiei şi rezultatul înfruntării. Autorii veneţieni par să ignore motivele care l-au îndemnat pe domnul Moldovei să intre în război împotriva Porţii şi nu sugerează nicăieri că *Serenissima* ar fi încercat să integreze acţiunile lui Ştefan într-un proiect care ar fi trebuit să atragă în tabăra antiotomană pe regele Poloniei şi pe tătarii din Hoarda Mare.

Singura legătură moldo-veneţiană pare să fi fost, potrivit cronicarilor veneţieni, indirectă: victoria de la Vaslui a făcut o impresie puternică şi, după ce a fost confirmată de mai multe surse, cercurile conducătoare ale Republicii au sperat că ar putea încheia cu Mehmed al II-lea o pace avantajoasă[38].

Contextul regional al Europei central-răsăritene pare, la rândul său, destul de confuz pentru autorii veneţieni care, nu de puţine ori, puneau în legătură luptele lui Ştefan cu acţiuni similare ale „ungurilor, polonilor şi ruşilor"[39]. Asemenea conexiuni s-au datorat, pe de o parte, nenumăratelor proiecte antiotomane din secolul al XV-lea, iar pe de altă parte intenţiilor războinice declarate în repetate rânduri de Matias Corvin, iar ulterior de Ioan Albert. S-a observat de mult timp că Matias Corvin a prezentat acţiunile lui Ştefan drept acţiuni desfăşurate sub flamura Ungariei pentru a-şi spori prestigiul şi a justifica, măcar în parte, subsidiile consistente primite din partea Sfântului Scaun şi a Veneţiei.

Eforturile sale au avut succes în cazul unor puteri italiene ostile în general Veneţiei, precum Florenţa sau regatul Neapolelui. În ce măsură eforturile regelui au găsit ecou în cronistica veneţiană este greu de spus. Neîncrederea pare să fi

[37] *Ibidem*, p. 1. Interesant este că lucrarea este dedicată sfetnicului regelui Poloniei „Pietro Zborowski de Zbor palatino Sedomiriense, Camionascense, Stobuicense".

[38] Domenico Malipiero, *Annali Veneti*, I, p. 112.

[39] *Ibidem*, p. 108, 110.

caracterizat raporturile veneto-ungare deşi, în 1463, cele două puteri semnaseră un acord antiotoman. Matias îşi arătase nemulţumirea faţă de trimiterea unei ambasade în Moldova, după cum şi veneţienii fuseseră indispuşi de gesturile amicale făcute de rege oraşului Ancona.

Raporturile diplomatice tensionate s-au răsfrânt şi în cronistica veneţiană, care a fost rezervată sau chiar ostilă în privinţa lui Matias Corvin. În schimb, faţă de Polonia ea pare să fi fost mult mai favorabilă. O analiză făcută de Paolo Morawski pe baza informaţiilor lui Sanudo asupra campaniei lui Ioan Albert, încheiată cu dezastrul din Codrii Cosminului, a ajuns la concluzia că Veneţia a preluat versiunea oficială pusă în circulaţie de curtea polonă[40]. Chiar şi aşa, rămân greu de explicat numeroasele ştiri care, pe tot parcursul anului 1497, au dat drept sigură pierderea de către turci a Cetăţii Albe şi a Chiliei. Una este să-i fie atribuită lui Ştefan vina retragerii lui Ioan Albert din Moldova şi cu totul altceva să dai drept sigură căderea în mâinile creştinilor a Chiliei şi Cetăţii Albe, ba chiar şi a cetăţii Lerici. În fapt, zvonul care dădea drept certe aceste cuceriri şi adăuga chiar că a avut loc un raid până spre Caffa, pare să corespundă mesajului transmis de Ştefan Veneţiei în 1477: dacă cele două cetăţi ar fi rămas în mâinile Moldovei, recuperarea poziţiilor din Crimeea s-ar fi putut face destul de uşor. Singurul lucru care se poate afirma este că, la mai bine de un deceniu de la cucerirea lor de către Baiazid al II-lea, cele două cetăţi erau privite drept un punct strategic important în cazul unui atac împotriva Imperiului Otoman.

Acest fapt explică şi de ce despre expediţia din 1484 dispunem de un număr destul de mare de relatări veneţiene. Şi în acest caz, dependenţa de sursa de informare a influenţat în mare măsură conţinutul şi acurateţea relatărilor. Nicolae Iorga observa că, între acestea, divergenţele sunt mult prea mari „pentru a putea combina din ele o poveste sigură”[41]. Numărul de cetăţi cucerite variază de la un caz la altul. Uneori, sursele amintesc doar ocuparea Cetăţii Albe, alteori ordinea în care este expusă cucerirea Chiliei şi Cetăţii Albe, este inversată[42]. Există şi situaţia în care sunt amintite trei cetăţi cucerite. Un fragment dintr-un izvor narativ veneţian publicat de Nicolae Iorga în volumul al III-lea din *Acte şi fragmente cu privire la istoria românilor* aminteşte că, în urma campaniei din 1484, Baiazid al II-lea a cucerit „Licostomo, Moncastro şi Asprocastro”[43].

---

[40] Paolo Morawski, *Notizie dalle (future) „Indie d'Europa": Polonia, Lituania e Moscovia nei Diarii di Marin Sanudo – Anni 1496–1519*, în „Annali della Fondatione Luigi Einaudi", XXI, 1987, p. 52–58.

[41] N. Iorga, *Studii istorice asupra Chiliei şi Cetăţii Albe*, Bucureşti, 1899, p. 156.

[42] V., de exemplu, ştirile comentate de Andrei Pippidi, *O solie din Moldova la Veneţia*, în vol. *Ştefan cel Mare şi Sfânt 1504–2004. Atlet al credinţei creştine*, Sfânta Mănăstire Putna, 2004, p. 506.

[43] N. Iorga, *Acte şi fragmente*, III, p. 15: „Fato lo suo exercito, amdò personalmentte ala conquista de dito paese, comquestò Licostomo e Moncastro, ale marine del fiume, et una altra terra: Asprocastro".

Putem presupune că este vorba de o confuzie terminologică datorată fie suprapunerii unor ştiri provenite din surse diferite, fie necunoaşterii de către autor a realităților geografice, fie, în sfârşit, o aluzie la existența unei cetăți pereche Cetatea Albă (*Asprokastron*) – Cetatea Neagră (*Maurokastron*)[44]. Arheologia nu confirmă încă această interpretare şi rămâne doar să sperăm că problema va fi soluționată prin cercetări viitoare[45].

Față de izvoarele narative, sursele diplomatice oferă o imagine mult mai nuanțată. Instrucțiunile acordate lui Emanuele Gerardo, rapoartele transmise de Matteo Muriano sau depeşele expediate în 1484 de Pietro Bembo şi Giovanni Dario indică faptul că, în cazul Moldovei, ca şi în cazul altor puteri ale epocii, „chestionarul politic" care trebuia completat de reprezentanții Signoriei privea întinderea țării, familia domnului, raporturile cu boierii, relațiile cu vecinii, potențialul militar şi cel economic. Dacă implicarea Moldovei în războiul veneto-otoman din 1463–1479 nu ar fi avut nici un fel de impact asupra conducerii venețiene, foarte probabil *Serenissima* nu ar mai fi încercat să reînnoade legătura cu Ştefan cel Mare în timpul conflictului din 1499–1503. Dar poate cel mai fericit exemplu al locului ocupat de Moldova în politica venețiană a acelor ani o constituie uriaşul tablou *I Natali di Venezia* care evocă, sub forma unei procesiuni, diferite episoade din istoria Veneției[46]. D-l Andrei Pippidi a atras atenția asupra unui grup de personaje pe care vestimentația şi înfățişarea „le plasează în aria ruso-română de stil bizantin"[47]. Are mai puțină importanță, pentru tema de față, dacă grupul figurat constituie o referire explicită la un anume moment din istoria contactelor diplomatice veneto-moldovene sau dacă este vorba de însumarea amintirii mai multor solii venite din partea lui Ştefan cel Mare[48]. Inserarea „ambasadorilor principelui Moldovei" indică faptul că, fie şi pentru o perioadă scurtă de timp, acest principat căpătase pentru Veneția un loc bine conturat.

Câteva concluzii

La capătul acestor scurte precizări, se impun câteva concluzii. Cred că o apreciere strict cantitativă a referirilor la domnul Moldovei ar putea fi riscantă dacă ne raportăm la alți parteneri ai Veneției la lupta antiotomană precum Skanderbeg sau Uzun Hassan. În primul rând, pentru că Ştefan cel Mare s-a angajat în războiul

[44] Matei Cazacu, *A propos de l'expansion polono-lituanienne au nord de la Mer Noire aux XIV^e–XV^e siècle: Czarnigrad, la „Cité Noire" de l'embouchure du Dniestr*, în vol. *Passé turco-tatar. Present sovietique. Études offertes à Alexandre Bennigsen*, publ. par Chantal Lemercier-Quelquejay, G. Veinstein, S. E. Wimbush, Louvain-Paris, 1986, p. 99–122; Şerban Papacostea, *Maurocastrum şi Cetatea Albă: identitatea unei aşezări medievale*, în **RI**, VI, 1995, 11–12, p. 911–915.

[45] Ionel Cândea, *Raport preliminar privind cercetările arheologice de la Cetatea Albă – punctul citadela*, în „Istros", IX, 1999, p. 223–257 + 55 pl.; Mariana Şlapac, *Cetatea Albă. Studiu de arhitectură militară medievală*, Chişinău, 1998.

[46] Andrei Pippidi, *O solie din Moldova*, p. 499–508.

[47] *Ibidem*, p. 502.

[48] *Ibidem*, p. 500, 502–503.

cu Poarta într-un moment în care trecuse deja un deceniu de la izbucnirea ostilităților între Veneția şi Imperiul Otoman. Pe de altă parte, pentru *Serenissima* era mult mai simplu să culeagă informații despre eroul rezistenței albaneze sau despre suveranul *Akkoyunlu*. În teritoriile albaneze, prezența venețiană era semnificativă, iar despre Uzun Hassan veştile soseau în lagună de la reprezentanții sau supuşii Republicii care îşi desfăşurau activitatea în Mediterana răsăriteană. Cu totul altfel stăteau lucrurile în cazul Moldovei. Până la stabilirea contactelor diplomatice, ştirile din spațiul est-carpatic ajungeau în lagună fie prin bailul venețian de la Constantinopol (situație valabilă până în 1463)[49], fie prin medierea ungară.

În sfârşit, Skanderbeg era un personaj foarte cunoscut, fiind pe rând adversar şi aliat al *Serenissimei*, iar Uzun Hassan se insera într-o lungă listă de personaje privite de tradiția politică occidentală drept providențiale în lupta împotriva Islamului. De la o epocă la alta, acest salvator venit din Orient a fost întruchipat de legendarul „preot Ioan", de ilkhanul Persiei, Ghazan, de Timur Lenk, de emirii Karamaniei, de Uzun Hassan şi, ulterior, în veacul al XVI-lea, de dinaştii Safavizi ai Persiei. Ştefan cel Mare era, în schimb, un „personaj" nou în lupta antiotomană, iar atenția acordată nu a depins numai de interesul politic – care fără îndoială că a existat –, dar şi de un întreg complex de factori care nu sunt întotdeauna uşor de sesizat. Dacă ar fi să reducem problema menționării Moldovei în sursele venețiene doar la chestiunea pragmatică a dorinței *Serenisismei* de a lărgi cât mai mult cercul duşmanilor Porții, nu am putea explica de ce Ştefan apare în anumite izvoare şi este ignorat de altele. Amintesc doar două situații. Primul exemplu îl constituie două texte redactate aproximativ în aceeaşi perioadă, care au în centrul atenției aspectele diplomatice şi militare ale politicii venețiene în Mediterana şi în Peninsula Italică şi care aparțin tipologic tipului analistic. Primul izvor este deja amintita operă a lui Domenico Malipiero, „Annali Veneti", în timp ce al doilea este lucrarea *Annalium Venetorum pars quarta*, elaborată de Pietro Dolfin[50]. Malipiero face referiri la Ştefan cel Mare pentru anii 1475 şi 1484, fără a sugera nicăieri existența unui schimb de solii între Veneția şi Moldova, sau a vreunui proiect în urma căruia Republica Sfântului Marcu ar fi încercat să integreze acțiunea Moldovei într-o uriaşă diversiune nord-pontică îndreptată împotriva Imperiului Otoman. Pentru Malipero, Moldova pare să fi ieşit din scenă în 1484, deşi „Jurnalele" lui Sanudo pot contura o imagine sensibil diferită.

Pietro Dolfin nu are, în schimb, nici o mențiune despre Ştefan deşi, în contextul războiului veneto-otoman din 1499–1503[51], a părut să fie destul de

[49] Este cazul informațiilor oferite de Paolo Barbarigo despre asediul cetății Chilia în 1462; v. N. Iorga, *Studii istorice asupra Chiliei şi Cetății Albe*, Bucureşti, 1899, p. 125.

[50] *Petri Delphini Annalium Venetorum pars quarta*, a cura di Roberto Cessi e Paolo Sambin, Venezia, 1943 (Diarii Veneziani del secolo decimosesto).

[51] Pentru acest subiect, v. Gaetano Cogo, *La guerra di Venezia contro i Turchi (1499–1501)*, în „Nuovo Archivio Veneto", IX, 1899, t. 18, p. 5–76 şi 348–421; an. X, 1900, t. 19, p. 97–139; S. N. Fischer, *The Foreign Relations...*, cap. VI, *War with Venice 1499–1503*, p. 61–82; Hans Theunissen,

interesat de situația Europei central-răsăritene. În cuprinsul „Analelor", a inserat depeşe ajunse în cetatea lagunelor de la Corfu, Buda, Constantinopol, Chios, Coron şi Modon centre în care, adeseori, ajungeau şi informații referitoare la Țara Moldovei. De asemenea, lucrarea conține referiri la tentativele de alianță ale Veneției cu Ungaria, la evenimentele petrecute în Polonia sau la sosirea unei solii de la Moscova în cetatea Sfântului Marcu în anul 1500.

Aceeaşi discrepanță se constată dacă vom compara „Jurnalele" lui Marino Sanudo cu cele ale lui Girolamo Priuli[52]. Numeroasele referiri la spațiul românesc din opera celui dintâi nu au corespondent în lucrarea lui Priuli, deşi ambii autori au fost interesați de problema otomană şi de cea a comerțului mediteranean. Această situație nu cred că se poate explica doar prin invocarea interesului venețian, pentru că ar fi greu de înțeles de ce, pentru subiecte asemănătoare, unii dintre venețieni au părut interesați de informații pe care alții nu le-au utilizat. Cred că în bună măsură diferența a provenit nu atât din interes (sau lipsă de interes), cât din accesul la un anumit tip de informație.

Istoricul italian Paolo Morawski observa că, în „Jurnalele" lui Sanudo, numărul de referiri la spațiul polon a scăzut simțitor în două situații: atunci când nobilul venețian a îndeplinit funcția de *camerlengo* la Verona (aprilie 1501 – septembrie 1502) şi în 1522 când a fost bolnav o perioadă îndelungată[53]. Prin urmare, plecarea din capitală a însemnat o diminuare considerabilă a fluxului de informații pentru un autor care, altminteri, pare să fi notat cu conştiinciozitate aproape tot ceea ce îi cădea în mână. Situația a fost cu atât mai evidentă în cazul bolii, perioadă în care autorul „Jurnalelor" a fost obligat să îşi diminueze drastic activitatea.

Dar chiar şi în cazul unei prezențe îndelungate la Veneția, un autor – fie chiar şi membru al Marelui Consiliu – nu avea acces automat la orice tip de informație. Ştiri soseau din toate colțurile Europei, dar nu toate erau făcute publice. În *Diarii*, Sanudo menționează de fiecare dată când, în depeşele care i se puneau la dispoziție, anumite porțiuni erau lăsate în cifru. Putem presupune, de asemenea, că o parte din rapoartele primite nici măcar nu îi erau înmânate. Un posibil argument poate fi găsit în felul în care prezintă răscoala lui Gheorghe Doja[54], respectiv expediția orientală a sultanului Selim I, încheiată cu victoria de la Çaldiran[55]. Aceste relatări, deşi sunt extrem de amănunțite şi se întemeiază pe scrisori

---

= *Ottoman Venetian Diplomatics: the Ahd-names. The Historical Background and the Development of a Category of Political-Commercial Instruments together with an Annotated Edition of a Corpus of Relevant Documents*, în „Electronic Journal of Oriental Studies" (= la adresa www2. let.uu.nl/solis/anpt/ejos) , I, 1998, 2, p. 142–150.

[52] *I Diarii di Girolamo Priuli [Aa. 1494/1512]*, I, a cura di Arturo Segre, Bologna, 1921; vol. II, a cura di Roberto Cessi, Bologna, 1933.

[53] Paolo Morawski, *Notizie dalle (future) „Indie d'Europa"*, p. 50.

[54] Marino Sanudo, *I Diarii*, vol. XIX, Venezia, 1887, col. 15–17 şi 99–103.

[55] *Ibidem*, vol. XVIII, Venezia, 1887, col. 328, 343, 346, 393–395, 413, 426, 445.

reproduse integral, diferă totuşi de varianta prezentată de Alvise Borghi, autor al unei *Istorii secrete* elaborată doar pentru uzul membrilor Senatului veneţian[56]. Foarte probabil, acest autor, care a îndeplinit funcţia de secretar al Senatului[57], a avut la dispoziţie un număr de documente care au rămas necunoscute lui Sanudo.

Am insistat asupra tuturor acestor chestiuni doar pentru a sublinia ceea ce era de altfel de presupus: a existat interes pentru acţiunile antiotomane ale lui Ştefan indiferent dacă Veneţia s-a aflat în război sau în pace cu sultanul. Interesul politic pare să fi fost dublat de stăpânirea cetăţilor Chilia şi Cetatea Albă, a căror pierdere a fost considerată la unison de sursele veneţiene „*di molta importanza*" pentru că însemna eliminarea ultimei breşe în sistemul otoman al Mării Negre. Felul în care acţiunile domnului Moldovei s-au reflectat în cronistica veneţiană a depins însă de la un autor la altul, de un număr de factori pe care textul de faţă a încercat doar să îi schiţeze.

[56] Alvise Borghi, *Historia Vinitiana Secreta*, Archivio di Stato Venezia, fond *Secreta Materie Miste Notabili* nr. 68. Pentru răscoala din Transilvania: p. 57^{v}–59^{r}; asupra campaniei lui Selim I cel Aspru: p. 62^{r}–64^{v}. Voi reveni într-un studiu aparte asupra reflectării acestor evenimente în cronica lui Alvise Borghi. Fragmente din această cronică au fost publicate anterior în *Storia Veneziana di Daniele Barbaro dall'anno 1512 al 1515 supplita nella parte che manca colla storia segreta di Luigi Borghi*, în *Archivio Storico Italiano*, tom. VII, parte seconda, Firenze, 1844.

[57] Pentru cariera şi opera lui Alvise Borghi, v. *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. XII, Roma, 1970, p. 670 (autor G. Pillinini).

ŞTEFAN ANDREESCU

ŞTEFAN CEL MARE AL MOLDOVEI ŞI ZACCARIA GHIZOLFI, SENIORUL DIN MATREGA: CÂTEVA NOTE DESPRE RELAŢIILE LOR

Matrega, colonie genoveză situată la capătul peninsulei Taman, veghea dinspre răsărit trecerea dintre Marea Neagră şi Marea de Azov. Ea a fost printre ultimele – dacă nu chiar ultima[1] – poziţii genoveze cucerite de otomani în nordul Mării Negre, după ce la 6 iunie 1475 a căzut cetatea-port Caffa, din Crimeea.

Nicolae Iorga a publicat odinioară, însă doar fragmentar, o scrisoare din 12 august 1482, trimisă din stepa tătară (*Ex Campania*) la Genova de către fostul senior din Matrega, Zaccaria Ghizolfi. Mai exact, Iorga a selectat din textul scrisorii numai crâmpeiele care priveau nemijlocit relaţiile acestuia cu voievodul Ştefan al Moldovei. Dar a avertizat într-o notă că documentul a mai fost publicat anterior, ceea ce probabil l-a determinat să nu mai reproducă întregul text[2].

Totuşi, scrisoarea în ansamblul ei merită toată atenţia, deoarece avem de-a face, aşa cum s-a subliniat de altminteri[3], cu un *unicat*, cu singura mărturie sigură din această epocă provenind de la supravieţuitorii genovezi ai cuceririi otomane a litoralului nord-pontic. Îi voi înfăţişa deci tot conţinutul, cu atât mai mult cu cât am putut consulta şi originalul şi am verificat lecturile precedente[4].

În momentul redactării scrisorii, Zaccaria Ghizolfi se găsea în interiorul peninsulei Taman, la cincizeci de mile de cetăţuia de la Matrega. El începe prin a arăta cum, urmărit cu insistenţă de turci (*vegando li Turchi molto sercare di perseguirmi*), s-a gândit iniţial să se îndrepte către Genova, traversând Moldova (*per via de Velachia*). Dar, după ce a pătruns în Moldova, a fost jefuit în aşa măsură de vodă Ştefan (*da lo signore Stefano Vaivoda*), încât s-a hotărât să nu-şi mai continue călătoria şi s-a întors „cine ştie acum câţi ani” lângă oamenii lui, adică în peninsula Taman.

---

[1] Nicolae Iorga presupunea că evenimentul a avut loc abia în anul 1479 (*Studii istorice asupra Chiliei şi Cetăţii Albe*, Bucureşti, 1899, p. 153).

[2] N. Iorga, *Acte şi fragmente cu privire la istoria românilor*, III, Bucureşti, 1897, p. 97.

[3] Vezi E. S. Zevakin şi N. A. Penčko, *Ricerche sulla storia delle colonie genovesi nel Caucaso occidentale nei secoli XIII–XV*, trad. din limba rusă de Maria Teresa Dellacasa, în *Miscellanea di studi storici*, I, Genova, 1969, p. 96 (studiul a fost publicat iniţial în anul 1938).

[4] Actul a fost editat în întregime de L. T. Belgrano, în „Atti della Società Ligure di Storia Patria”, IV, 1867, p. CCLVII–CCLVIII. La Arhivele Statului din Genova, cota actuală este următoarea: *Ms. 849*. Este vorba, de fapt, de un dosar în care au fost adunate mai multe acte, printre care şi scrisoarea lui Zaccaria Ghizolfi.

Aici, ţinându-i întrucâtva la respect pe turci, şi-a sporit treptat numărul de supuşi, cu oameni atât din Copa – altă fostă colonie genoveză –, cât şi din alte părţi. Se putea astfel lăuda că aşezarea din stepă avea acum, în august 1482, vreo 180 de „case" (*da caze CLXXX in cercha*). Nu dispunea, însă, de nici o fortificaţie, ceea ce-l făcea dependent de căpeteniile circaze (*questi Signori Getici*[5]), pe care, pentru a păstra bunele relaţii, a trebuit tot timpul să le subvenţioneze. În aceste condiţii, Zaccaria Ghizolfi anunţa că nu se va mai putea menţine în acele părţi decât pentru puţin timp. Or, el ar fi rămas cu dragă inimă pe loc „per amore de la patria e de la republica", dacă protectorii Băncii San Giorgio ar fi consimţit să-i trimită ca ajutor suma de o mie de ducaţi. Argumentul pentru prezenţa lui în acel loc în interesul Genovei este aluziv: trebuia aşteptat momentul când Dumnezeu se va milostivi de genovezi (*se Dio ne dara con el tempo qualche gratia*). Dar el devine perfect inteligibil, când mai departe fostul senior din Matrega ţine să vădească „marea înţelegere pe care totdeauna am avut-o şi o am cu împăratul şi cu domnul Eminek" (*e maxime che grande intendimento semper eo havuto e habio con lo Imperadore e cum lo Signore Eminech).* Cu alte cuvinte, în acest pasaj al scrisorii Zaccaria Ghizolfi s-a referit la proiectul genovez de recucerire a posesiunilor pontice, la care, prin mijlocirea lui, aveau să-şi aducă o contribuţie însemnată şi cârmuitorii hanatului Crimeii[6]. După ce indica două căi pentru expedierea sumei de bani cerute – fie direct la Copa, fie prin intermediul sorei lui Zaccaria, care se găsea la Pera –, autorul scrisorii nu ezita să anunţe că are la dispoziţie şi o altă variantă, bineînţeles în caz de refuz.

Acelaşi Ştefan vodă, care odinioară îl jefuise şi obligase să se întoarcă din drum, l-a invitat stăruitor, prin intermediul solilor în urmă sosiţi la hanul Mengli Ghirai, să vină în Moldova, unde va primi un castel şi multe alte bunuri. La limită, dacă nu va mai putea rezista pe loc, Zaccaria Ghizolfi se vădea decis să opteze pentru această soluţie şi, în fruntea supuşilor săi, să-şi asume riscul drumului în Moldova[7].

Faptul că autorităţile din Genova aveau cunoştinţă despre situaţia lui Zaccaria Ghizolfi şi contau pe sprijinul lui reiese cu limpezime din actele ambasadei sosite la Kiev în 22 septembrie 1481, tocmai cu scopul de a pregăti recuperarea posesiunilor pontice, în contextul aşa-numitei „cruciade de la Otranto": „Nos enim habita noticia de eorum volumptate, de subito se apropinquabimus ad

[5] Pentru altă accepţie a denumirii *Iheti* sau *Geti* din actele genoveze – goţii din Crimeea –, vezi Gian Giacomo Musso, *Il tramonto di Caffa genoveze*, în vol. *Miscellanea di Storia Ligure in memoria di Giorgio Falco*, Genova, 1966, p. 323, n. 21; vezi, de asemenea, Ştefan Andreescu, *Noi ştiri despre exportul de cereale prin Cetatea Albă şi gurile Dunării*, în **SMIM**, XX, 2002, p. 323.

[6] Vezi, anterior, E. S. Zevakin şi N. A. Penčko, *op. cit.*, loc. cit.: „… giudicando da alcune allusioni, sembra che mediti di ristabilire i suoi diritti con l'aiuto del khan Mengli-Gherei, col quale in tutto questo tempo ha intrattenuto ottimi rapporti".

[7] Un rezumat al scrisorii din 12 august 1482 şi la W. Heyd, *Histoire du commerce du Levant au Moyen Âge*, II, Leipzig, 1886, p. 405.

civitatem Caphe cum favore Menglicarei imperatoris et Eminec, *et etiam cum Jacharia de Guisulphis cui ordinabitur quid opus erit*" [s. n.][8]. În aceeaşi scrisoare din 30 septembrie 1481, din care am citat, solii genovezi Bartolomeo Campofregoso şi Lodisio Fieschi vorbeau de buna dispoziţie a hanului Mengli Ghirai, a lui Eminek şi a „tuturor tătarilor", precum şi a locuitorilor greci şi armeni din Caffa în vederea înlăturării stăpânirii otomane din ţinuturile septentrionale ale Mării Negre. Faptul este confirmat şi de alte surse, iar motivul nemulţumirii faţă de otomani era reducerea veniturilor hanului, din pricina schimbării condiţiilor în care se desfăşura comerţul din bazinul pontic. Era vorba în primul rând de sporirea substanţială, abuzivă, de către noii stăpâni a taxelor vamale[9]. Situaţia aceasta îi afecta, bineînţeles, şi pe locuitorii din Caffa, gata să atace garnizoana turcească, în momentul în care vor fi aflat că flota genoveză a sosit la Chios. Acestea erau cel puţin speranţele solilor genovezi trimişi să ia legătura cu regele polon şi cu hanul din Crimeea. Oricum, aşa cum am observat altădată, însăşi solia moldoveană către Mengli Ghirai, menţionată în scrisoarea lui Zaccaria Ghizolfi din 12 august 1482, „s-ar putea să fi privit tocmai planul genovez sus-amintit"[10]. Iar invitaţia lui Ştefan vodă de a veni cu oamenii săi în Moldova, adresată prin intermediul acestei solii, pare să indice mai degrabă eventualitatea în care planul cu pricina ar fi eşuat.

Trebuie spus că există încă o scrisoare atribuită lui Zaccaria Ghizolfi, mult discutată mai ales de către istoricii ruşi şi sovietici. Ea a fost redactată în Copa, la 8 iunie 1487, şi a fost adresată marelui cneaz Ivan III. Numai că semnătura de la sfârşitul textului este: „Zaharia Guigursis". Faptul că în text se face referire la „Ştefan voievod", care l-ar fi jefuit şi chinuit pe autorul scrisorii pe când încerca să răzbată în ţinuturile stăpânite de marele cneaz[11], l-a îndemnat – pe bună dreptate ! – pe istoricul rus F. Brun să-l identifice cu Zaccaria Ghizolfi[12]. Acesta cerea îngăduinţa marelui cneaz să se pună sub protecţia sa, împreună cu „casa" şi oamenii lui, amintind totodată că îi mai scrisese în două rânduri, odată tot din Copa, iar altădată din Caffa. Răspunsul marelui cneaz, datat în Moscova, la 18 martie 1488, era adresat lui „Zaccaria, principe de Taman" (*Zahariea kniaziu Tamanskomu)* şi cuprindea încuviinţarea rugăminţii acestuia[13].

---

[8] G. Grasso, *Documenti riguardanti la costituzione di una lega contro il Turco nel 1481*, în „Giornale ligustico", VI, 1879, nr. CXIII, p. 484; vezi şi Roberto Lopez, *Storia delle colonie genovesi nel Mediterraneo*, Bologna, 1938, p. 444.

[9] Vezi K. V. Bazilevici, *Politica externă a statului centralizat rus în a doua jumătate a secolului al XV-lea*, Bucureşti, 1955, p. 353–354; Roberto Lopez, *op. cit.*, p. 444–445; Ştefan Andreescu, *Cetatea Albă – „cheia Lituaniei" ?*, în **RI**, s. n., XIV, 2003, 5–6, anexa I, p. 115.

[10] Ştefan Andreescu, *Din istoria Mării Negre (Genovezi, români şi tătari în spaţiul pontic în secolele XIV–XVII)*, Bucureşti, 2001, p. 146.

[11] Act editat în „Zapiski Odeskogo Obščestva Istorii i Drevnostei", V, 1863, doc. nr. 9, p. 273.

[12] F. Brun, *O poseleniach italianskich v Gazarii. Topografičeskiia i istoričeskiia zameatki*, în culegerea sa de studii, *Černomorie. Sbornik izleadovanii po istoričeskoi geografii Iujnoi Rossii*, I (1852–1877), Odessa, 1879, p. 214 şi 216.

[13] „Zapiski Odeskogo Obščestva Istorii i Drevnostei", V, doc. nr. 10, p. 274.

Dar de abia de aici începe adevărata încurcătură. Căci mai există o scrisoare a marelui cneaz Ivan Vasilievici, cu data 18 octombrie 1487, trimisă, după editor, unui anume „Zaharia Skara", care, însă, în textul propriu-zis al actului este indicat sub forma „Zaharia Evreul" (*Zahariea Evreianinu*). În scurta scrisoare era vorba tot de îngăduința dată pentru a veni în Rusia[14]. De aici, de la această epistolă a stăpânului din Moscova s-a născut teoria după care Zaccaria Ghizolfi ar fi fost de fapt evreu ! Şi că ar fi fost amestecat în polemicile religioase ale timpului… Au însă dreptate, după părerea mea, cei ce îl despart pe „Zaharia Skara", „executat împreună cu apărătorii libertății Novgorodului în 1477 sau în 1491", de Zaccaria Ghizolfi sau „Guigursis", „principe de Taman". Printre aceşti istorici se numără în primul rând F. Brun, citat şi mai sus, care a susținut că în privința cuvântului „Evreianin" din scrisoarea din 18 octombrie 1487 trebuie că avem de-a face cu o greşeală a unui diac de cancelarie. Acesta, de fapt, ar fi trebuit să scrie „Iverianin", adică *Georgianul.* Căci, într-adevăr, în vremurile trecute „țarii" georgiano-abhazi erau priviți drept stăpânitori ai tuturor pământurilor de pe ambele laturi ale Caucazului, inclusiv ai peninsulei Taman[15].

Admițând identitatea lui Zaccaria Ghizolfi cu „principele de Taman" din 1487–1488, constatăm că el dispunea de o anumită libertate de mişcare în zonă, fiind când în stepa tătară, când la Copa, când chiar la Caffa, unde se afla o garnizoană otomană ! Dacă ținem seamă de informațiile utilizate de către istoricii ruşi, el mai trăia în 1491, când a renunțat definitiv să meargă în Rusia, deoarece hanul Mengli Ghirai nu a vrut să-i dea călăuze, ca să nu-l mânie pe sultan[16]…

Înainte de a trece mai departe, este cred locul să ne întrebăm de ce într-o primă fază Ştefan cel Mare l-a obligat, practic, pe fostul senior din Matrega să se înapoieze în peninsula Taman, în loc să-i îngăduie trecerea spre Genova ? Indiferent dacă acest fapt s-a petrecut în 1475 sau în 1479 – părerea lui Nicolae Iorga ! –, el nu a putut avea decât o singură semnificație: domnul Moldovei nu putea asista indiferent la abandonarea ultimei poziții creştine, fie ea cât de precară, din ținuturile septentrionale ale Mării Negre. El ştia prea bine că o mare putere maritimă, cum era Genova, nu va renunța cu uşurință la coloniile ei pontice. Şi de aceea, bineînțeles, prezența lui Zaccaria Ghizolfi în apropiere de Matrega trebuia să fie şi să rămână un element de sprijin în eventualitatea intrării în acțiune a unei coaliții creştine, din care ar fi făcut parte atât Genova, cât şi Moldova.

Este vrednic de subliniat că scrisoarea lui Zaccaria Ghizolfi, din 12 august 1482, nu este, totuşi, unica mărturie despre relațiile între Matrega şi spațiul

[14] *Ibidem*, doc. nr. 8, p. 272.

[15] F. Brun, *op. cit.*, p. 216; Idem, în „Zapiski", cit., VIII, 1872, p. 291. Brun scoate în evidență faptul că scrisoarea din 1482 îl vădeşte pe autorul ei drept creştin şi că este puțin probabil ca el să fi aderat ulterior la secta iudaizanților. Vezi şi E. S. Zevakin şi N. A. Penčko, *op. cit.*, p. 63–65, unde sunt trecute în revistă diferite puncte de vedere asupra acestei chestiuni.

[16] „Zapiski", cit., V, p. 209.

românesc. Într-adevăr, o însemnare din registrele „Massariei" din Caffa atestă că în 22 mai 1462 doi oşteni erau trimişi de acolo „cum ambasiatore Veladi Vaivode ad Matregam"[17]. Cu alte cuvinte, un sol al lui Vlad vodă Ţepeş al Ţării Româneşti a avut drept misiune nu numai să ajungă în Crimeea, la Caffa, ci să meargă mai departe, să traverseze strâmtoare Vosporo (Kerč) şi să răzbată până în peninsula Taman. Din câte ştiu, nu există deocamdată nici o încercare de explicaţie pentru această misiune diplomatică, plecată din Ţara Românească în condiţiile în care Vlad Ţepeş aştepta iminenta invazie a oştilor otomane.

În ce mă priveşte, cred că această solie munteană în nordul Mării Negre este de pus în legătură cu celebra şi atât de controversata ambasadă a suveranilor orientali, în frunte cu Lodovico da Bologna. Aşa cum observa Jean Richard, „elle avait sans doute adopté la voie de terre, par la Crimée, Akkerman de Moldavie, la Hongrie ou la Pologne, seule accessible depuis la chute de Constantinople"[18]. Aşadar, nu este deloc exclus ca domnul Ţării Româneşti, în anul 1460, să fi avut cunoştinţă despre conţinutul amintitei ambasade. Şi în atmosfera atât de tensionată din primăvara anului 1462, când războiul său cu Poarta fusese inaugurat, să fi încercat să obţină concursul principilor georgieni[19]. Deocamdată, aceasta mi se pare singura ipoteză plauzibilă.

*

De curând, Michel Balard a scos la lumină şi a publicat testamentul din 20 iunie 1303 al lui Buscarello de'Ghisolfi, strămoşul lui Zaccaria. Din acest document rezultă că Buscarello avea o soţie şi nu mai puţin de şapte copii: trei fete şi patru băieţi. Unul dintre aceştia din urmă purta numele de… „Argonus". Şi asta, bineînţeles, aşa cum a remarcat profesorul Balard, în amintirea faptului că, intrat în serviciul Il-Khanului din Persia, Argkun, a executat pentru acesta, în anul 1289, o misiune diplomatică, care l-a dus până la Londra. Era vorba de organizarea unei acţiuni conjugate contra Egiptului mameluc[20]. Aceasta nu a fost de altfel unica

[17] N. Iorga, *Acte şi fragmente*, III, p. 63.

[18] Jean Richard, *Louis de Bologne, patriarche d'Antioche, et la politique bourguignonne envers les états de la Méditerranée orientale*, în volumul său, *Croisés, missionnaires et voyageurs. Les perspectives orientales du monde latin médiévale*, Variorum Reprints, London, 1983, XXI, p. 64. Pentru autenticitatea ambasadei, anterior s-a pronunţat şi L. Pastor, *Histoire des Papes depuis la fin du Moyen Âge*, ed. a V-a, t. III, Paris, 1924, p. 236.

[19] Pentru Anthony A. M. Bryer, tocmai cei doi emisari georgieni din grupul condus de Lodovico de Bologna „seem to be the only ones who actually travelled with Ludovico from the Caucasus" (Anthony A. M. Bryer, *Ludovico da Bologna and the Georgian and Anatolian Embassy of 1460–1461*, în volumul său, *The Empire of Trebizond and the Pontos*, Variorum Reprints, London, 1980, X, p. 184).

[20] Michel Balard, *Sur les traces de Buscarello de'Ghisolfi*, în vol. *Dei gesta per Francos. Études sur les croisades dédiées à Jean Richard*, edited by Michel Balard, Benjamin Z. Kedar and Jonathan Riley-Smith, Ashgate Publishing Limited, Aldershot (Hampshire), 2001, p. 72–73 şi 77.

misiune în Occident îndeplinită de Buscarello în slujba Il-Khanilor mongoli. În 1302–1303, el a călătorit din nou spre apusul Europei cu o misiune similară, dar de astă dată în calitatea de emisar al Il-Khanului Ghazan. Ne dăm aşadar seama cât de vechi şi de strânse au fost legăturile acestei familii genoveze cu Orientul !

Nu ştim cu precizie când a ajuns Matrega în stăpânirea familiei Ghizolfi. După părerea lui Michel Balard, „les Ghisolfi se créèrent à la fin du XIV^{e} siècle une seigneurie à Matrega”[21]. Istoricii ruşi cred însă că faptul s-a petrecut ceva mai târziu, în anul 1419, când Simone Ghizolfi – bunicul lui Zaccaria – s-a căsătorit cu „Bicha-khatun”, fiica prinţului circaz Beka II (m. 1392)[22]. Oricum, în anul 1424 Simone Ghizolfi era stăpân în Matrega, iar autorităţile din Genova consimţeau să-i acorde o subvenţie anuală de 50 de *sommi*, pentru apărare[23].

Aşa cum s-a observat, Zaccaria Ghizolfi s-a aflat mereu într-o „dublă dependenţă”: de o parte – şi mai ales – faţă de cârmuirea din Caffa, de cealaltă, faţă de prinţii circazi care-l înconjurau[24]. Sub acest din urmă aspect, merită a fi amintit episodul din anul 1457, când locuitorii din Matrega s-au răsculat şi au vrut să rupă legăturile cu Caffa, iar prinţii circazi i-au sprijinit şi au izbutit să ocupe cetăţuia de acolo (*quo tempore populi dicti loci re releuarunt contra Capham et obsederunt dictum castrum insimul cum dominis Zichie*). Ulterior, unul dintre aceştia, „Cadibeldi”, l-a repus în drepturi pe Zaccaria Ghizolfi, desigur în strictă dependenţă faţă de el[25].

Poziţia strategică „cheie” deţinută de Matrega în nordul Mării Negre era, fără doar şi poate, bine cunoscută lui Ştefan cel Mare. Cele două momente din relaţiile lui cu seniorul genovez de acolo, fie când l-a împiedicat să treacă prin Moldova, fie când, peste câţiva ani, l-a invitat să vină în ţara lui, trebuie înţelese în contextul evenimentelor dramatice de după căderea Crimeii în stăpânirea otomană. În amândouă împrejurările, atitudinea domnului Moldovei mărturiseşte despre politica lui pontică, care ţintea înlăturarea rapidă a dominaţiei Porţii din zona septentrională a Mării Negre. Numai aşa ar fi putut fi salvate şi poziţiile pontice ale Moldovei, Chilia şi Cetatea Albă.

---

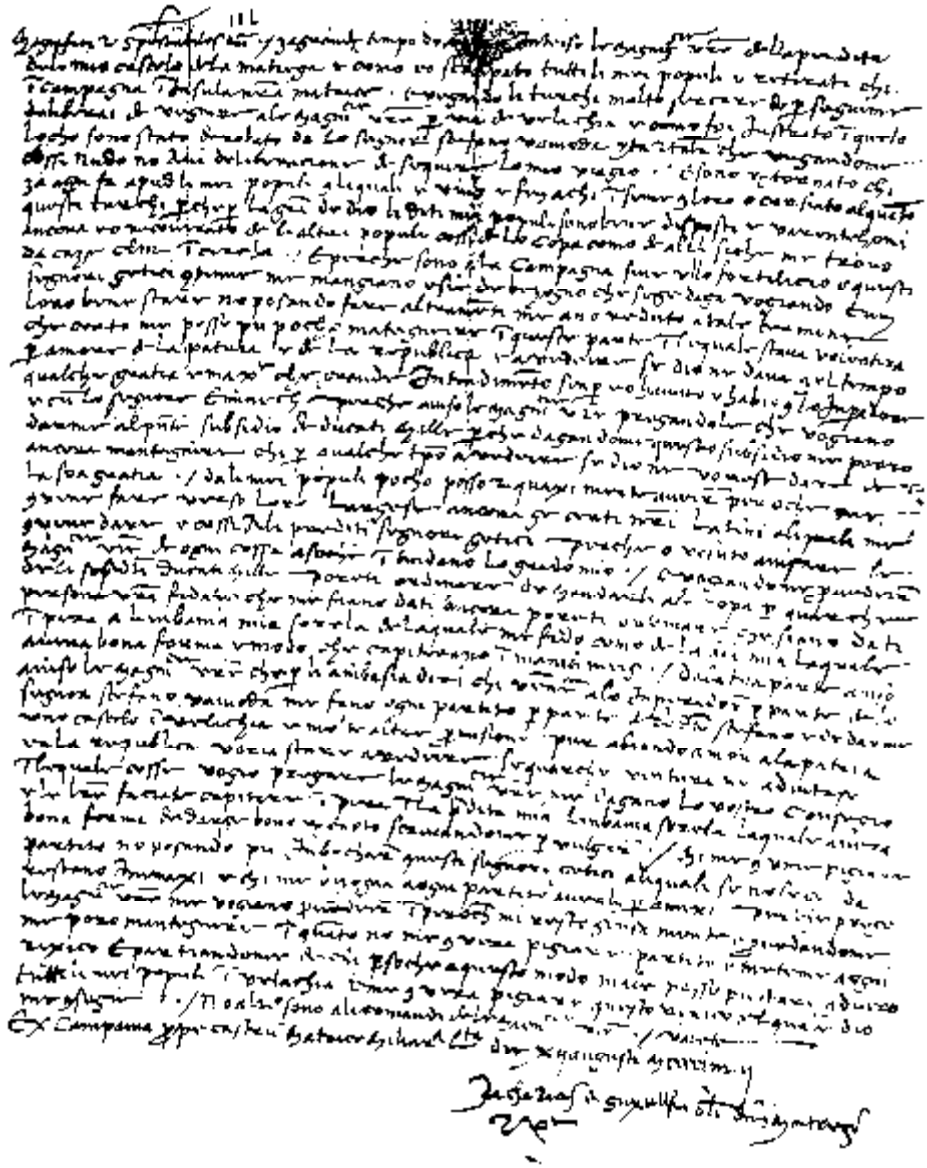
[21] *Ibidem*, p. 76.

[22] F. Brun, *O poseleniach italianskich v Gazarii*…, p. 214.

[23] Vezi Laura Balletto, *Liber Officii Provisionis Romanie (Genova, 1424–1428)*, Genova, 2000, doc. nr. 1, p. 7.

[24] E. S. Zevakin şi N. A. Penčko, *op. cit.*, p. 69.

[25] Vezi A. Vigna, *Codice diplomatico delle colonie Tauro-Liguri durante la signoria dell'Ufficio di S. Giorgio*, t. II, Genova, 1871, p. 845–846. Vezi şi W. Heyd, *op. cit.*, II, p. 395.



Scrisoarea lui Zaccaria Ghizolfi din 12 august 1482
(Arhivele Statului Genova, *Ms. 849*)

ŞTEFAN S. GOROVEI

FEUDELE ARDELENE ALE LUI ŞTEFAN CEL MARE. OBSERVAŢII PE MARGINEA IZVOARELOR

Împrejurările istorice de ordin general în care se plasează cercetarea de faţă sunt îndeobşte cunoscute. În a doua jumătate a deceniului nouă al veacului al XV-lea, regele Matias al Ungariei a „dăruit" lui Ştefan două cetăţi în Transilvania, Ciceul şi Cetatea de Baltă, ca despăgubire pentru Chilia şi Cetatea Albă, pierdute în vara anului 1484, şi ca să nu se îndepărteze de alianţa cu regatul ungar: „*Castra Cziczo et Kikellewar in partibus regni Transsilvanis existentia pro Killya et Nester Alba, per Turcas occupatis, data...*", spune un document (1540), „*ne post amissas Kyllye et Neztheralba a corona deficeret*", adaugă un altul (1528)[1]. Data exactă a acestei donaţiuni nu este cunoscută, dar trebuie să se admită că nu numai anul 1484 iese din discuţie, dar chiar şi 1485 şi cel puţin o bună parte din 1486 nu sunt de luat în seamă, întrucât reprezintă tocmai intervalul când domnul Moldovei căutase sprijinul regelui Cazimir al Poloniei, revenind sub suzeranitatea acestuia, prin jurământul de la Colomeea; în noiembrie 1485, în zilele luptei de la Cătlăbuga, regele Matias scria din Viena (unde intrase triumfal la 1 iunie) principilor Imperiului, protestând cu vehemenţă împotriva acestui act[2]. Câţiva ani mai târziu, în iulie 1489, va fi rândul lui Cazimir să se plângă papei Inocenţiu al VIII-lea că regele Ungariei îi răpise vasalul. În acest interval s-a produs restabilirea relaţiilor lui Ştefan cu Matias şi, implicit, donarea cetăţilor ardelene.

În stadiul actual al cunoştinţelor, pare foarte plauzibilă conexarea acestui eveniment cu încheierea păcii moldo-otomane şi a celei ungaro-otomane. Cred în această conexiune, întrucât o sugerează însăşi succesiunea cronologică a faptelor. În vara anului 1486, regele Matias era în tratative intense cu emisarii Porţii; la 9 iulie, au fost stabilite, la Pécs, după discuţii care au durat 17 zile, condiţiile preliminare încheierii păcii, lăsându-se un răgaz de şase luni „pentru rezolvarea câtorva incidente"[3]. Tocmai în timpul tratativelor de la Pécs şi tocmai în legătură cu veştile despre ele, se menţionează – la 6 iulie 1486 – nemulţumirea domnului Moldovei faţă de neincluderea cetăţilor sale în armistiţiul ungaro-otoman, precum

[1] Andreas Veress, *Acta et epistolae relationum Transylvaniae Hungariaeque cum Moldavia et Valachia*, I, Budapesta, 1914, p. 172, nr. 130 (1528) şi p. 304, nr. 264 (1540).

[2] N. Iorga, *Acte şi fragmente cu privire la istoria românilor*, III, Bucureşti, 1897, p. 103–106 (v. şi p. 106, nota 2); Hurmuzaki-Densuşianu, *Documente*, II, 2, p. 291–293.

[3] Nagy Pienaru, *O misiune diplomatică otomană în Ungaria (1486)*, în **RI**, XIII, 2002, 3–4, p. 144.

şi despărţirea sa de regele Matias[4]. Pare puţin probabil că regele Ungariei să fi putut dobândi o pace stabilă cu sultanul, menţinând pretenţiile sale asupra cetăţilor cucerite de turci la 1484. În acelaşi timp, însă, nici nu putea ajunge la pace recunoscând, din proprie iniţiativă, stăpânirea turcească asupra cetăţilor, atâta timp cât Moldova însăşi nu accepta noua stare de lucruri. Cu alte cuvinte, era necesar ca mai întâi domnul Moldovei să reglementeze raporturile sale cu Poarta – acceptând, astfel, implicit, noul statut al cetăţilor – pentru ca, mai apoi, regele Ungariei să poată obţine înnoirea armistiţiului.

Este posibil ca, *în **acest** context*, regele Matias să fi aruncat în balanţă un argument greu, pentru a-l determina pe domnul Moldovei, pe de o parte, să revigoreze alianţa cu el şi, pe de altă parte, să accepte pierderea Chiliei şi a Cetăţii Albe. Acest argument a fost promisiunea de a-i ceda, ca feude personale, Ciceul şi Cetatea de Baltă[5]. Mai multe surse arată că mobilul acestei donaţii a fost de a preveni ruperea legăturii dintre Ştefan şi regele Ungariei[6]. Data acestei donaţii nu este cunoscută, istoricii acceptând, însă, îndeobşte, anul 1489[7]. Mi se pare, însă, mai probabil că numai asigurat de o asemenea „despăgubire" – deosebit de importantă prin semnificaţie şi consecinţe – şi având în vedere şi atitudinea regelui Poloniei, limitată la platonice proteste diplomatice (în paralel cu tatonări pentru încheierea păcii), Ştefan a putut accepta să facă pasul pe care sperase să-l evite: a trimis la Poartă un sol, care, predând haraciul, s-a întors cu cuvântul de pace al sultanului; or, acest eveniment s-a petrecut *în toamna anului 1486*[8]. Foarte

[4] Scrisoarea lui Iulius Caesar Valentinus, din 6 iulie 1486, trimisă din Zagreb ducelui Ferrarei, Hercule d'Este; cf. I. Ursu, *Ştefan cel Mare şi turcii*, Bucureşti, 1914, p. 119 şi nota 1; Nagy Pienaru, *op. cit.*, p. 146; idem, *Confruntare şi diplomaţie la Dunăre. Tratatele de pace otomano-ungare încheiate de Bayezid II şi Matia Corvin*, în **RI**, XIV, 2003, 3–4, p. 187.

[5] Victor Motogna, *Stăpânirea lui Ştefan cel Mare asupra Ciceului*, în **RI**, 1922, VIII, p. 128–136.

[6] Cf. I. Ursu, *Ştefan cel Mare*, Bucureşti, 1925, p. 202–204 (nota).

[7] Propunerea lui I. Ursu, *op. cit.*, p. 202, preluată de istoriografia românească, dar nu prin raportarea la acest istoric, ci la Constantin C. Giurescu, întrucât el a popularizat-o prin a sa *Istoria românilor*. S-au propus şi alte datări, în afară de cea a lui Victor Motogna (*op. cit.*, p. 134), anul 1484, care nu mai poate fi susţinută: 1487–1489 (Radu Constantinescu, *Moldova şi Transilvania în vremea lui Petru Rareş. Relaţii politice şi militare*, Bucureşti, 1978, p. 8), circa 1486, în legătură cu pacea moldo-otomană (Ion Toderaşcu, *Unitatea românească medievală*, I, Bucureşti, 1988, p. 145), „prin 1486" (Ioan Drăgan, *Nobilimea românească din Transilvania între anii 1440–1514*, Bucureşti, 2000, p. 233) sau „după 1486 (începerea tratativelor de pace moldo-turce), mai probabil în preajma anului 1489" (Ioan-Aurel Pop, *Relaţii între Transilvania şi Moldova în timpul lui Ştefan cel Mare*, în **AMN**, 31, 1994, 2, reluat în volumul *Ştefan cel Mare şi Sfânt. Portret în istorie*, carte tipărită cu binecuvântarea Înalt Prea Sfinţitului Pimen, Arhiepiscop al Sucevei şi Rădăuţilor, Sfânta Mănăstire Putna, 2003, p. 429).

[8] În privinţa datării acestui eveniment – a cărui plasare în anul 1486 pare să nu mai întâmpine nici o opoziţie între istoricii români – se ajunge, încet, la o limpezire, care înseamnă, de fapt, revenirea la aceea propusă, demult, de Nicoară Beldiceanu: **octombrie 1486**. Datarea mai timpurie, în primăvară, nu se mai poate susţine, în urma studiilor istoricului Nagy Pienaru. Pentru **octombrie 1486** – v. Nicoară Beldiceanu, *Die Feldzug Bajezid's II. gegen die Moldau und die*

curând[9], a trebuit să urmeze şi restabilirea relaţiilor Moldovei cu Ungaria şi, implicit, trecerea Ciceului şi a Cetăţii de Baltă în mâinile lui Ştefan ca feude personale[10] şi ca despăgubire pentru pierderea Chiliei şi a Cetăţii Albe.

Cele două castele cu domeniile lor însemnau un teritoriu întins, cu multe

---

Schlachten bis zum Frieden von 1486, prezentată ca teză de doctorat în 1955 la München (sub conducerea renumitului turcolog Franz Babinger) şi rămasă, din păcate, nepublicată; idem, *La Moldavie ottomane à la fin du XV^e siècle et au début du XVI^e siècle*, în **REI**, XXVII, 1969, 2, p. 244–245 şi nota 8; autorul a păstrat această datare până în ultima sa lucrare consacrată relaţiilor moldo-otomane, din 1992: Nicoară Beldiceanu-Nădejde, *Ştiri otomane privind Moldova ponto-dunăreană (1486–1520)*, în **AIIX**, XXIX, 1992, p. 86, 94, 99–101, 104. În istoriografia din România: Ştefan S. Gorovei, *Moldova în „Casa Păcii”. Pe marginea izvoarelor privind primul secol de relaţii moldo-otomane*, în **AIIAI**, XVII, 1980, p. 643–645, 666–667; idem, *Pacea moldo-otomană din 1486. Observaţii pe marginea unor texte*, în **RdI**, 35, 1982, 7, p. 807–821 (reluat în volumul *Ştefan cel Mare şi Sfânt. Portret în istorie*, p. 496–515); idem, *La paix moldo-ottomane de 1486 (Quelques observations en marge des textes*), în **RRH**, XXI, 1982, 3–4, p. 415–421. Pentru **aprilie 1486** – v. Tahsin Gemil, *Observaţii referitoare la încheierea păcii şi stabilirea hotarului dintre Moldova şi Imperiul Otoman (1486)*, în **RA**, 1983, 2, p. 117–128 (p. 124: „Momentul propriu-zis al încheierii oficiale a păcii credem că a fost în *aprilie 1486*”); versiunea franceză: idem, *Quelques observations concernant la conclusion de la paix entre la Moldavie et l’Empire Ottoman (1486) et la délimitation de leur frontière*, în **RRH**, XXII, 1983, 3, p. 225–238 (v. p. 235). Ulterior, ipoteza a fost înfăţişată ca o certitudine absolută: idem, *Românii şi otomanii în secolele XIV–XVI*, Bucureşti, 1991, p. 153; pentru **mai–iulie 1486** – v. Nagy Pienaru, *Tratatul de pace moldo-otoman (1486)*, în volumul *Naţional şi universal în istoria românilor. Studii oferite prof. dr. Şerban Papacostea cu ocazia împlinirii a 70 de ani*, Bucureşti, 1998, p. 301–302. Cercetările continuate de istoricul Nagy Pienaru (menţionate *supra*) conduc, însă, până la urmă, tot către toamna anului 1486 – cf. Ştefan S. Gorovei, Maria Magdalena Székely, ***Princeps omni laude maior***. *O istorie a lui Ştefan cel Mare*, Sfânta Mănăstire Putna, 2005, p. 241.

[9] Pentru a păstra toate precauţiile necesare, am în vedere anii 1487–1488; cred că există temeiuri pentru a ne orienta spre prima parte a acestui interval, însă nu este aici locul pentru a le discuta. Oricum, în 1486, când Dieta regatului polon s-a întrunit la Piotrków, Ştefan şi-a trimis solii acolo, exercitându-şi astfel dreptul (şi datoria) sa de vasal al Coroanei: acestor soli – „*nunciis domini Palatini Valachie ad Regiam Maiestatem in convencionem pyetrkoviensem euntibus*” – li s-au dat provizii la Liov (N. Iorga, *Studii şi documente*, XXIII, Bucureşti, 1913, p. 318–319, nr. LXXXIX). Nu cunosc, din păcate, data exactă a întrunirii Dietei la Piotrków în 1486, iar extrasul din socotelile liovene, publicat de N. Iorga, nu este datat decât „[1486]” !

[10] După istoricul Radu Constantinescu, „actul de cesiune [a cetăţilor – *n. ns.*] se încheie îndată după căsătoria lui Alexăndrel cu fiica magnatului maramureşean Drágfi Bertalan (1489), moştenitorul lui Ştefan luând simbolic în stăpânire feudele ardelene cu titlu personal”: Radu Constantinescu, *op. cit.*, p. 11. Pentru a susţine această afirmaţie, autorul citează (p. 133, nota 39) *A Csiki Székely Krónika*, ed. L. Szádecky, Budapesta, 1905, p. 132 – unde se spune: „*Ipse autem in terra sua spectabili honore confirmatur*” –, precizând că în această cronică evenimentul este greşit plasat „în 1496, anul morţii lui Alexandru”. Nu am putut controla această informaţie (neaflată, se pare, şi în alte izvoare), respectiva cronică secuiască nefiindu-mi accesibilă. Pe de o parte, tocmai „căsătoria lui Alexăndrel cu fiica magnatului maramureşean Drágfi Bertalan” nu poate fi demonstrată; pe de altă parte, afirmaţiile istoricului citat sunt de prea multe ori (şi fără nici un avertisment) rezultatul unor interpretări proprii foarte... personale. Ca atare, până la verificarea izvorului menţionat, nu mă pot bizui în nici un fel pe respectiva informaţie.

zeci de sate[11] – la care, prin cumpărături, se vor adăuga încă altele[12], ajungând la peste 100[13] –, asigurând domnului Moldovei nu numai un refugiu pentru cazul când ar fi pierdut domnia, dar şi un venit consistent şi sigur. Ştefan îşi va exercita acolo puterea în limitele maxime îngăduite de rânduielile locului şi ale vremii, ridicând biserici şi sprijinind episcopiile de la Vad şi Feleac, legate de Mitropolia Sucevei şi a toată Moldovlahia[14]. Prin aceste domenii, Ştefan şi urmaşii săi imediaţi au putut avea o influenţă însemnată în masa locuitorilor români din Transilvania[15], iar legăturile din domeniul ecleziastic sugerează existenţa unor proiecte chiar mai înalte, fireşti la urmaşul unor neamuri de cnezi şi voievozi maramureşeni.

A intrat, însă, domnul Moldovei în posesia castelelor şi a domeniilor deîndată ce a refăcut alianţa cu Ungaria ?

Nu s-a păstrat actul prin care regele Matias a făcut această *donatio*[16], dar existenţa lui este mai presus de orice îndoială: o donaţie atât de importantă nu se făcea niciodată fără un act scris, beneficiarul neputându-se apăra de pretenţiile altora doar prin invocarea cuvântului unui monarh. Pe de altă parte, în porunca dată de regele Vladislav, în 1492, pentru aşezarea domnului Moldovei în stăpânirea

[11] În lucrările consultate, cifrele variază; astfel, Ion Sabău dă 39 de sate pentru domeniul Ciceului şi şapte pentru cel al Cetăţii de Baltă (Ion Sabău, *Relaţiile politice dintre Moldova şi Transilvania în timpul lui Ştefan cel Mare*, în volumul *Studii cu privire la Ştefan cel Mare*, Bucureşti, 1956, p. 238); David Prodan – 63 de sate pentru Ciceu (David Prodan, *Domeniul Cetăţii Ciceu la 1553*, în **AIIAC**, VIII, 1965, p. 73–113); Alexandru Găină – 50 de sate pentru Ciceu şi aproape 10 pentru Cetatea de Baltă (Alexandru Găină, *Legături bisericeşti şi culturale între Transilvania şi Moldova pe timpul lui Ştefan cel Mare (1457–1504)*, în **MA**, XX, 1975, 11–12, p. 868–869; reluat în volumul *Ştefan cel Mare şi Sfânt. Biserica. O lecţie de istorie*, carte tipărită din iniţiativa şi sub îndrumarea Înalt Prea Sfinţitului Pimen, Arhiepiscop al Sucevei şi Rădăuţilor, Sfânta Mănăstire Putna, 2004, p. 187–188); Radu Constantinescu menţionează „vreo 55 de sate" pentru Ciceu şi vreo 43 pentru Cetatea de Baltă (Radu Constantinescu, *op. cit.*, p. 11 şi 19–20), cifre preluate şi de Ion Toderaşcu (*op. cit.*, p. 145–146), precum şi de Ioan-Aurel Pop (*op. cit.*, p. 428), în vreme ce Ioan Drăgan indică 55–60 de sate pentru domeniul Ciceului şi circa 40 pentru acela al Cetăţii de Baltă (Ioan Drăgan, *op. cit.*, p. 143, 233). V. şi Fr. Kiss, *Posesiuni moldoveneşti în Transilvania (sec. XV–XVI)*, în **SAI**, XXX–XXXI, 1975, p. 13–24.

[12] Cf. Ion Sabău, *op. cit.*, p. 238–239 (documentele sunt publicate de Andreas Veress, *Acta et epistolae...*).

[13] Ioan-Aurel Pop, *op. cit.*, p. 429.

[14] Alexandru Găină, *op. cit.*, p. 869–871; Ion Toderaşcu, *op. cit.*, p. 149; Ioan-Aurel Pop, *op. cit.*, p. 430; Marius Porumb, *Ştefan cel Mare şi Transilvania. Legături culturale şi artistice moldo-transilvane în sec. XV–XVI*, Cluj-Napoca, 2004, p. 18–25. V. şi Al. Simon, *Feleacul medieval. Comunitate românească şi reşedinţă ecleziastică*, în volumul *Confesiune şi cultură în Evul Mediu. In honorem Ion Toderaşcu*, studii reunite de Bogdan-Petru Maleon şi Alexandru-Florin Platon, Iaşi, 2004, p. 120–130.

[15] Cf. Ion Toderaşcu, *op. cit.*, p. 144–147; Ioan-Aurel Pop, *op. cit.*, p. 429–431.

[16] Cf. Ion Toderaşcu, *op. cit.*, p. 145: „Actul regal de concedare, dacă a existat, nu ne este cunoscut".

domeniilor[17], formula *nova donatio* implică tocmai existența privilegiului anterior, pe baza căruia a fost eliberat unul nou.

Nu numai că actul regelui Matias s-a pierdut, dar nici nu avem vreo altă ştire despre situația feudelor ardelene până la 1492, adică tocmai după vreo patru ori cinci ani de la atribuirea lor, fie şi numai nominală. Cea dintâi mențiune certă despre domnul Moldovei ca deținător al acestor feude datează din 18 aprilie 1492. La acea dată, conventul de la Cluj-Mănăştur a fost împuternicit de rege să aşeze pe Ştefan şi pe Alexandru la Ciceu şi Cetatea de Baltă ca stăpâni legitimi ai castelelor, precum şi ai tuturor oraşelor, satelor, posesiunilor şi drepturilor, terenurilor şi dărilor care țin de ele. Toate acestea, Ştefan le primise din mâinile răposatului rege Matias („*a manibus eiusdem condam domini Mathiae regis*") ca răsplată pentru „strălucita lui credință şi meritele slujbelor sale credincioase" (*praeclaram illam fidem et fidelium obsequiorum merita*) şi le-ar fi ținut, de atunci şi până în acea zi, în paşnică şi liniştită stăpânire, beneficiind acum de o confirmare, cu titlul de „*nova donatio*", împreună cu „*Magnificus Alexander, filius eius*"[18], moştenitorul prezumtiv al tronului. Punerea în posesie s-a făcut la 4 octombrie 1492, înregistrându-se protestele unor nobili ardeleni, din familii însemnate (Bethlen, Pongracz), care ştiau că au drepturi în acele locuri[19].

Aceste proteste, ca şi judecățile care au mai urmat câțiva ani, par să sugereze cu putere faptul că, *până în 1492, Ştefan nu a stăpânit efectiv Ciceul şi Cetatea de Baltă cu domeniile aferente*, ca şi cum actul donativ al regelui Matias nu ar fi fost pus în practică şi executat îndată după emiterea lui. Şi, ceea ce este încă şi mai ciudat, această executare nu s-a făcut nici în primii doi ani ai noii domnii.

O asemenea situație nu poate fi corespunzătoare realității: nu era domnul Moldovei omul care să nu ia de îndată în stăpânire ceea ce era sau devenise bunul său propriu, şi să aştepte câțiva ani pentru executarea unui act de donație.

Cred că explicația este cu totul alta.

În colecția sa de documente, Andrei Veress a publicat, imediat după porunca trimisă de regele Vladislav conventului din Cluj-Mănăştur, la 18 aprilie

---

[17] V. *infra*.

[18] Andreas Veress, *op. cit.*, p. 43–44, nr. 39. Documentul este datat „*feria quarta proxima ante festum resurrectionis Domini*". Întrucât, în 1492, Paştile au fost la 22 aprilie, miercurea imediat premergătoare este, în adevăr, 18 aprilie. Cu toate acestea, un rezumat al documentului a fost publicat sub data de 7 iunie 1492 (Hurmuzaki-Densuşianu, *Documente*, II, 2, p. 327), preluată apoi în unele studii istorice (v., de exemplu, Ion Sabău, *op. cit.*, p. 237; Ion Toderaşcu, *op. cit.*, p. 145). Acelaşi document apare citat şi cu alte date, precum 18 martie (Radu Constantinescu, *op. cit.*, p. 20), 21 martie (Vasile Pârvan, *Relațiile lui Ştefan cel Mare cu Ungaria*, în idem, *Studii de istorie medievală şi modernă*, ediție îngrijită de Lucian Nastasă, Bucureşti, 1990, p. 185) şi 25 aprilie (N. Iorga, *Studii istorice asupra Chiliei şi Cetății Albe*, Bucureşti, 1899, p. 272). După părerea lui N. Grigoraş, regele Vladislav al II-lea i-ar fi confirmat încă din 1491 lui Ştefan şi fiului său, Alexandru, stăpânirea asupra celor două cetăți (N. Grigoraş, *Moldova lui Ştefan cel Mare*, Iaşi, 1982, p. 232).

[19] Andreas Veress, *op. cit.*, p. 45, nr. 39.

1492, încă un act relativ la aceeaşi problemă – a feudelor lui Ştefan[20]. Documentul este nedatat şi nu are nici numele emitentului, însă, în funcţie de documentul precedent, editorul l-a aşezat şi pe acesta sub aceeaşi dată, pusă între paranteze drepte – „[Buda, 18 aprilie 1492]" – şi l-a atribuit tot regelui Vladislav: „*Wladislaus II. Rex Hungariae pro Stephano vaivoda Moldaviae*". Regestul actului sună aşa: „Donatio proventus castrorum [Csicsó et Kükülővár] vitae comite". Această ultimă menţiune mi-a atras atenţia şi m-a îndemnat să citesc cu toată grija documentul din care lipsesc nu numai numele emitentului şi data, dar chiar şi numele cetăţilor. Iată-i cuprinsul:

> „*Nos etc. Memoriae commendamus etc. Quod nos debitum habentes respectum ad praeclaram fidem illam ac fidelitatem, quam fidelis noster Spectabilis et Magnificus Stephanus waywoda Terrae Moldaviae, Sacrae imprimis huius regni nostri Hungariae coronae ac Maiestati nostrae exhibuit et impendit atque in omni rerum suarum statu et conditione observaturum sese promisit, universos proventus nostros, qui nobis de pertinentiis castrorum suorum t. et t. vocatorum in partibus regni nostri Transsilvanensis habitorum ordinaria lege et consuetudine devenire deberent, eidem vitae suae comite duximus penitus et per omnia relaxandum, atque in subsidium suum conservationemque eorundem castrorum suorum libero iure tempus infra remissum deputandum; immo relaxamus et deputamus per praesentes. Quo circa vobis fidelibus nostris Magnificis t. waywodae praedictarum partium regni nostri Transsilvanarum et comitibus Siculorum nostrorum eiusque vicewaywodis ac vicecomitibus Siculorum nostrorum, item dicatoribus praedictorum proventuum nostrorum ordinariorum partibus in eisdem pro tempore constitutis firmiter praecipimus et mandamus, quatenus a modo deinceps huiusmodi proventus nostros ordina//rios ex pertinentiis dictorum castrorum t. et t. dicare et exigere dicarique et exigi facere nullo modo praesumatis, sed eosdem eidem Stephano waywodae hominibusque suis per ipsum ad hoc deputatis per universum tempus vitae suae libere et sine omni impedimento et contradictione exigendos et colligendos relinquere. Datum*".

Deşi i-a făcut regestul menţionat, experimentatul editor care a fost Andrei Veress nu pare să fi acordat atenţie unor elemente care deosebesc fundamental acest act de porunca regală din 18 aprilie 1492.

În actul discutat, beneficiarul este numai „*Spectabilis et Magnificus Stephanus waywoda Terrae Moldaviae*", iar obiectul îl constituie „*proventus*",

[20] *Ibidem*, p. 45–46, nr. 40.

adică roadele sau recoltele produse de pământurile care ţineau de cele două cetăţi ale domnului moldovean, şi care roade, în chip legal şi după obicei, se cuveneau regelui: „*universos proventus nostros, qui* ***nobis*** *de pertinentiis castrorum suorum t. et t. vocatorum in partibus regni nostri Transsilvanensis habitorum ordinaria lege et consuetudine* ***devenire deberent***". Numai acest „*proventus*", cules până atunci de rege, este cedat acum domnului Moldovei şi numai pentru durata vieţii sale: formula „*vitae suae*" se repetă de două ori, a două oară cu toată limpezimea posibilă, *per universum tempus vitae suae*, „pentru toată durata vieţii sale".

Spre deosebire de acest act, porunca regală din 18 aprilie 1492 are în vedere nu numai pe domn, dar şi pe fiul său, Alexandru, şi încă şi pe toţi moştenitorii şi urmaşii lor: „*memorato Stephano vaivodae ac per eum Magnifico Alexandro, filio eiusdem ipsorumque veris haeredibus et posteritatibus universis*"[21]. Ceea ce în actul nedatat se înfăţişează ca o cedare (arătată de folosirea verbului „*relaxo*") cu caracter viager („*per universum tempus vitae suae*") doar a uzufructului („*proventus*") către o singură persoană, în actul datat este o proprietate deplină, cu caracter perpetuu, aparţinând domnului Moldovei, fiului său şi urmaşilor lor. **Deosebirea este fundamentală** şi mi se pare că nu trebuie să stărui pentru a dovedi că cele două acte nu pot avea aceeaşi dată şi, mai mult, nu pot aparţine nici măcar unui interval scurt de timp.

De fapt, ce este acest document, care trece de obicei neobservat şi de care nu pare să se fi „împiedicat" nici unul dintre istoricii, mai vechi sau mai noi[22], care au scris despre feudele ardelene ale lui Ştefan cel Mare ? Menţiunea foarte sumară a editorului arată că nu avem de-a face cu originalul, şi nici măcar cu o copie a sa, ci doar cu **o mostră de formular diplomatic**, ceea ce explică omisiunile menţionate (numele emitentului, data, numele cetăţilor). Textul a fost recuperat de Andrei Veress dintr-o veche culegere de asemenea formulare, alcătuită de Nicolaus Olachus şi aflată în biblioteca unei mănăstiri: „Liber formularum archiepiscopi Nicolai Oláhi, fol. 19. Bibliotheca conventui de Jászó Ms. No. 78".

În chip evident, actul nedatat este anterior celui din 18 aprilie 1492. Această certitudine, împreună cu deosebirile fundamentale dintre cele două texte, obligă la o reconstituire a faptelor mult mai nuanţată decât cea de până acum.

Astfel, trebuie să se pună mai întâi întrebarea: actul nedatat aparţine regelui Matias sau regelui Vladislav ? În primul caz, ar data din anii c. 1487–1490, în al doilea caz, ar data din anii 1490–1491.

---

[21] *Ibidem*, p. 44, nr. 39.

[22] Cea mai recentă abordare a subiectului – Nicolae Edroiu, *Transylvanian Possessions of the Wallachian and Moldavian Princes (the 14th–16th Centuries). Political-Social and Cultural-Historical Significance*, în *Ştefan cel Mare la cinci secole de la moartea sa*, volum editat de Petronel Zahariuc şi Silviu Văcaru, Iaşi, 2003, p. 185–195 – aduce, pentru perioada în discuţie, numai informaţia generală cunoscută.

Dacă emitentul ar fi regele Vladislav, ar trebui să admitem că Matias a cedat lui Ştefan doar cetăţile, iar Vladislav, într-o primă etapă, a adăugat venitul recoltelor, iar apoi a adăugat cetăţilor şi stăpânirea efectivă a domeniilor, extinzând efectul acestei donaţii, de la Ştefan singur pe durata vieţii sale, la Ştefan şi toţi succesorii şi moştenitorii săi, *in perpetuum*.

Dacă emitentul ar fi regele Matias, ar însemna că actul respectiv ar fi un fel de completare a donaţiei iniţiale, întrucât în act Ştefan apare ca fiind deja posesorul cetăţilor („*de pertinentiis* ***castrorum suorum*** [...] *in partibus regni nostri*”); în acest caz, ar trebui să presupunem existenţa încă a unui act, care a produs extinderea menţionată.

Cu alte cuvinte, indiferent de emitenţi, au existat cel puţin cinci etape cu cinci documente corespunzătoare:

1) **atribuirea cetăţilor**, de către regele Matias, lui Ştefan singur (probabil în uz viager) – *act necunoscut*;

2) **cedarea veniturilor domeniilor aferente**, tot către Ştefan singur, şi tot cu titlu viager – actul cunoscut din *Liber formularum* a lui Olachus;

3) **extinderea donaţiei**, pentru a include şi domeniile aferente, către Ştefan şi fiul său – *act necunoscut* (poate chiar *două acte succesive*, pentru fiecare chestiune în parte);

4) ***nova donatio*** a regelui Vladislav, pentru Ştefan şi Alexandru – *act necunoscut*;

5) **punerea în posesie** – *actul cunoscut, din 18 aprilie 1492.*

Odată evidenţiate aceste detalii, se poate constata că indicii în favoarea lor se află chiar în porunca regală din 18 aprilie 1492.

Mai întâi, se vede că a mai existat încă cel puţin un document de la regele Vladislav; monarhul porunceşte să se facă punerea în posesie „în ţăria altor scrisori ale noastre”, care conţineau „titlul noii noastre donaţiuni”: *novae nostrae donationis titulo, vigore aliarum litterarum nostrarum*.

Pe de altă parte, regele Vladislav lasă să se înţeleagă că el nu a făcut altceva decât a înnoit donaţia predecesorului său: „*quo eadem a manibus praefati condam domini Mathiae regis habuit et tenuit, et quo etiam nostrae Maiestatis incumbit collationi*”.

Cu aceasta, rămâne neclar numai dacă extinderea donaţiei către Ştefan şi toţi urmaşii săi a fost opera regelui Matias sau a regelui Vladislav; însă cred că devine limpede că cel puţin atribuirea uzufructului domeniilor din jurul cetăţilor a fost înfăptuită tot de Matias. Ca atare, cred că actul fără emitent şi fără dată, copiat de Andrei Veress din *Liber formularum* a lui Olachus, a ieşit din cancelaria regelui Matias.

Aşa stând lucrurile, cred – mai departe – că Matias a cedat lui Ştefan cel Mare, cu prilejul reluării raporturilor dintre ei pe baza tratatului din 1475, cele două cetăţi; momentul ar putea fi **1486 sau 1487**. Ulterior, i-a cedat dreptul de a culege

roadele de pe domeniile cetăților, ca să-i fie de ajutor şi pentru păstrarea ziselor cetăți („*in subsidium suum conservationemque eorundem castrorum suorum*"). Acest pas trebuie să se fi produs în preajma morții regelui (care se afla la Viena, unde l-a şi ajuns sfârşitul vieții) şi probabil că hotărârea nu a mai apucat a fi pusă în practică din pricina luptelor pentru succesiune. Ca atare, nu a rămas nici o urmă în documente despre adunarea veniturilor de pe domeniile celor două cetăți.

Statornicirea relațiilor lui Ştefan cu regele Vladislav, în împrejurările cunoscute astăzi destul de bine datorită cercetărilor istoricului Şerban Papacostea[23], a avut, probabil, drept consecință, nu numai confirmarea donației regelui răposat, dar şi extinderea ei, în sensurile arătate: pe de o parte, uzufructul s-a transformat în drept de stăpânire efectivă – porunca regală din 18 aprilie 1492 foloseşte cuvântul *dominium*: „*in dominium eorundem castrorum et cunctarum pertinentiarum suarum*"; „*in dominium eorundem et earundem*" – şi, pe de altă parte, **uzul viager** s-a transformat în **stăpânire perpetuă şi ereditară**.

De altfel, mi se pare foarte probabil ca aceasta să fi fost, de la început, însăşi dorința lui Ştefan: stăpânirea personală, deplină şi ereditară, pentru el şi pentru urmaşii săi. E uşor de înțeles că numai un asemenea statut îl putea face să se simtă *oarecum* despăgubit de pierderea cetăților pontice, asupra cărora avusese stăpânirea exclusivă şi necondiționată. Cetățile ardelene şi domeniile lor – repede extinse prin cumpărături de la vechii stăpâni – au devenit *ocina* domnilor Moldovei sau, în limbajul documentelor vremii, „dreapta lor ocină din uric de danie şi de cumpărătură", *parte a Țării Moldovei*. Ca atare, numele celor două „feude" nu au împodobit niciodată intitulația vreunui domn al Moldovei, de la Ştefan cel Mare până la Petru Rareş, ceea ce le deosebeşte categoric de feudele ardelene ale domnilor munteni. Cu un asemenea statut, stăpânul Ciceului şi al Cetății de Baltă era la adăpost de eventuale imixtiuni ale autorității regale sau a celei voievodale transilvănene, ceea ce explică mai bine şi sensul, şi împrejurările întemeierii Episcopiei de Vad – pe ocinile sale, pentru „moldovenii" săi de acolo.

Mi-ar plăcea să închei această cercetare deschizând drumul către o alta. Din Huşi, la 17 decembrie 1487, Ştefan trimite braşovenilor o scrisoare scurtă, dar al cărei conținut arată că ea a fost dublată de un schimb de mesaje verbale, cu mult mai importante decât cuvintele scrise. Domnul confirmă primirea solului Nicolae, membru al conducerii Braşovului, din gura căruia a primit anumite veşti pe care le-a înțeles „lămurit şi clar" (*plane et clare inthelleximus*); prin acelaşi sol, comunica şi el „anumite dorințe ale gândului nostru" (*quedam nostre mentis desideria*)[24]. O

[23] Şerban Papacostea, *De la Colomeea la Codrul Cosminului (poziția internațională a Moldovei la sfârşitul secolului al XV-lea)*, în idem, *Evul Mediu românesc. Realități politice şi curente spirituale*, Bucureşti, 2001, p. 242–243, 251 (şi documentul din anexă, p. 257–261), reluat în volumul *Ştefan cel Mare şi Sfânt. Portret în istorie*, p. 476–477, 491–495.

[24] Ioan Bogdan, *Documentele lui Ştefan cel Mare*, II, Bucureşti, 1913, p. 379, nr. CLXVIII.

solie purtată de un jurat al Braşovului, expusă domnului Moldovei „lămurit şi clar" şi căreia destinatarul i-a răspuns încredinţând solului „anumite dorinţe ale gândului nostru" (formulare absolut insolită), care trebuiau să fie cunoscute în Transilvania, nu putea să privească, desigur, o afacere măruntă de negoţ sau datorii neachitate. Adaug imediat că intitulaţia domnului pare disproporţionată în raport cu cele câteva rânduri ale scrisorii: „*Iohannes Stephanus woyewoda, Dei gracia dominus heresque Terre Moldavie*". Folosirea lui **Io** (în forma *Iohannes*, **Ioan**) şi mai ales a calificativului de **heres** (*moştenitor, domn ereditar*) sugerează importanţa mai deosebită a misiunii pe care o acoperă mica scrisoare. Cercetarea *vocabularului politic* utilizat de Ştefan cel Mare în intitulaţiile sale[25] arată că prezenţa titlului **heres** poate fi un indiciu pentru exprimarea poziţiei domnului în raport cu asigurarea succesiunii la tron şi cu extinderea stăpânirii sale asupra unor noi teritorii. Se poate pune, deci, întrebarea dacă folosirea termenului **heres** într-o destul de stranie scrisoare către braşoveni, nu indică, în decembrie 1487, tocmai *proaspăta dobândire a feudelor ardelene*.

[25] Ştefan S. Gorovei, *Titlurile lui Ştefan cel Mare. Tradiţie diplomatică şi vocabular politic*, sub tipar (**SMIM**, XXIII, 2005). Trebuie să se observe că orice teritoriu adăugat de Ştefan stăpânirilor sale a devenit parte a Moldovei: la Crăciuna (1482) a aşezat „pe pârcălabii săi, Vâlcea şi Ivanco", în cetăţile ardelene a trimis pârcălabi (precum Bernaldinus, atestat la 1498), iar când a anexat Pocuţia a pus acolo staroştii săi, căpitani de margine, pe boierii Hrincovici şi Clănău. Nu este, deci, o simplă preluare a unor ţinuturi care să-şi păstreze, în cadrul principatului moldav, autonomii sau administraţii proprii, ci este mai degrabă o integrare deplină în Moldova: ţinuturile respective devin Moldova ! Ceea ce noi numim „feude ardelene" nu au fost, de fapt, decât o extensie a Ţării Moldovei peste munţi – aşa cum Moldova însăşi nu fusese, spre mijlocul veacului al XIV-lea, decât o extensie a Maramureşului. Este un alt mod de a gândi expansiunea teritorială. Anterior, anexarea Parathalassiei fusese „anunţată" prin menţionarea ţinutului în intitulaţia lui Roman I, apoi folosirea termenului s-a restrâns la domeniul ecleziastic şi a încetat: Parathalassia a devenit o parte a Moldovei, ba chiar – precum va spune Ştefan însuşi, la 1477 – „Moldova toată" !

LIVIU PILAT

BISERICĂ ŞI PUTERE ÎN MOLDOVA ÎN A DOUA JUMĂTATE A SECOLULUI XV

Domnia lui Ştefan cel Mare, momentul de apoteoză al istoriei Moldovei, reprezintă un moment semnificativ şi din perspectiva evoluţiei structurilor ecleziastice, fapt care nu a scăpat atenţiei istoricilor. Fie că este vorba de ctitorirea de biserici, de danii făcute sfintelor lăcaşuri sau de relaţiile cu lumea ortodoxă, toate aceste aspecte au fost incluse în ceea ce s-a numit generic „Relaţia dintre domn şi Biserică". Numai că această sintagmă istoriografică, aparent corectă, a condus la apariţia unei grave erori de perspectivă, inducând ideea separaţiei puterilor în stat, aspect ce reiese foarte clar din unele studii. Or, aplicarea unui concept modern pentru realităţile lumii medievale conduce în mod automat la imposibilitatea relevării mecanismelor ce guvernează dinamica unei societăţi. În mod arbitrar şi eronat, se consideră că definitivarea organizării ecleziastice a Moldovei a avut loc în vremea lui Alexandru cel Bun, tot în acel moment Biserica şi Statul începând să funcţioneze ca instituţii distincte. Însă, dacă ţinem seama de faptul că cele două elemente sunt părţi componente ale aceluiaşi corp politic, definitivarea organizării ecleziastice ne apare ca un proces evolutiv, bazat pe acumulare culturală şi întărire a puterii şi nu ca un simplu ritual birocratic.

Un alt aspect, ce trebuie menţionat, ţine de metodologia cu care se operează în această problemă. Practic, suntem pe un teren istoriografic, grefat de o perspectivă incoerentă, unde supoziţia – camuflată sub termenul de „ipoteză", dar rezultată din superficialitate şi imaginaţie – înlocuieşte concluzia rezultată în urma unei analize. Pentru a înlătura orice confuzie, trebuie făcută o precizare terminologică. Fiind o ştiinţă care operează prin aproximări succesive şi prin rectificări, istoria foloseşte foarte mult termenul de ipoteză. Numai că, prin ipoteză se înţelege, sau ar trebui să se înţeleagă, o construcţie teoretică bazată pe concluzii şi observaţii deduse în urma unei analize temeinice şi a unei reflecţii riguroase. Tocmai de aceea, textul istoric nu este nici eseu, nici proză. Astfel, o ipoteză de lucru devine la rându-i subiect de analiză, făcută cu alte mijloace (noi surse, alt utilaj mental, o nouă perspectivă), creându-se astfel o succesiune, fapt ce explică de ce activitatea istoricilor nu poate fi privită ca una finalizabilă. Însă, în istoriografia noastră, această accepţiune a termenului pare, uneori, a fi oarecum străină, ipoteza fiind pentru unii o părere personală formată pe baza unei simple lecturi, altfel spus un simplu „dat cu părerea", ce vine să completeze un anume gol de informaţie la fel de bine cum unui şchiop i se aplică un picior de lemn. În aceste condiţii, analiza şi reflecţia nu prea îşi găsesc locul, iar spiritul critic este înăbuşit din faşă, locul lor

„Analele Putnei", I, 2005, 1, p. 133–150.

fiind luat de imaginație şi fantezie. Am ținut să fac aceste precizări pentru a enunța din start motivul care mă determină să mă detaşez de unele scenarii apărute în ultima vreme.

Evenimentul care a zguduit Europa la jumătatea veacului XV a avut repercusiuni importante şi asupra Moldovei. Căderea Constantinopolului a însemnat pentru Moldova renunțarea la Unirea de la Florența, act a cărui importanță a fost mult exagerată, dar şi debutul pretențiilor otomane venite pe filiera subordonării ecleziastice. Plecarea lui Ioachim, ultimul mitropolit grec, a marcat nu o poziție față de problema unirii religioase, ci ruperea legăturilor cu Patriarhia de Constantinopol, reorganizată de către antiunionistul Ghenadie Scholarios. În lipsa unor elemente care măcar să sugereze existența unor asemenea legături, trebuie să acceptăm că, după 1453, Biserica Moldovei şi-a dobândit, în mod fortuit, autocefalia. În acest fel, plata tributului către turci însemna doar „răscumpărarea păcii", în vreme ce subordonarea față de Patriarhia ecumenică ar fi adus integrarea *de jure* în noul sistem politic otoman.

În acest context, acțiunea Puterii şi a Bisericii, ca un singur corp politic, ni se relevă din ce în ce mai clar. La 7 iunie 1455, apare menționat, pentru prima dată, în fruntea sfatului domnesc, mitropolitul Theoctist[1]. Asupra acestui fapt s-a atras până acum de nenumărate ori atenția. Leon Şimanschi a legat această apariție de prezumtivul trecut monahal al lui Petru Aron, ce ar fi provenit din obştea de la Bistrița sau de la Moldovița, consimțământul înaltului ierarh reprezentând probabil o condiție obligatorie pentru însuşirea calității de domn[2]. Pentru Alexandru I. Gonța, prezența mitropolitului în sfat se explică prin înrudirea acestuia cu dinastia domnitoare[3]. Al. V. Boldur s-a rezumat doar să constate rolul important pe care îl joacă mitropolitul Theoctist în domnia care o precede pe cea a lui Ştefan cel Mare[4]. În fine, pentru Dan Ioan Mureşan, prezența mitropolitului în sfatul domnului se explică prin nevoia pe care unul o are față de celălalt: Theoctist, pentru că doar domnul poate instaura ordinea şi proteja Biserica Moldovei împotriva unei eventuale intervenții externe, Petru Aron, pentru legitimitatea oferită de o încoronare oficiată de mitropolitul țării[5].

Anumite aspecte mă determină să nu fiu de acord cu nici una dintre aceste opinii, decât într-o foarte mică măsură. Din punctul meu de vedere, prezența mitropolitului în sfatul personal al domnului nu reflectă în nici un caz o mare

---

[1] **DRH**, A, II, nr. 47.

[2] Leon Şimanschi, *O cumpănă a copilăriei lui Ştefan cel Mare: Reuseni, 15 octombrie 1451*, în **AIIAI**, XIX, 1982, p. 194.

[3] Alexandru I. Gonța, *Mitropolia şi episcopiile ortodoxe moldoveneşti în secolul al XV-lea*, în *Studii de istorie medievală*, ed. Maria Magdalena Székely şi Ştefan S. Gorovei, Iaşi, 1998, p. 188.

[4] Al. V. Boldur, *Biserica în timpul domniei lui Ştefan cel Mare*, în *Ştefan cel Mare şi Sfânt. Biserica. O lecție de istorie*, Sfânta Mănăstire Putna, 2004, p. 90.

[5] Dan Ioan Mureşan, *De l'intronisation du métropolite Théoctiste I^er^ au sacre d'Étienne le Grand*, în *Ştefan cel Mare şi Sfânt. Atlet al credinței creştine*, Sfânta Mănăstire Putna, 2004, p. 354.

influenţă politică şi nici nu văd de ce cineva, care a renunţat la viaţa monahală, ar avea nevoie de aprobarea mitropolitului pentru a deveni domn. De asemenea, judecând după cele două tradiţii succesorale, Petru Aron nu avea nevoie de nici o legitimitate suplimentară, el obţinându-şi tronul la fel ca şi înaintaşii săi, lucru care nu se poate spune şi despre mitropolitul Theoctist. Un fapt peste care s-a trecut prea uşor este că, alături de mitropolit, apare, în sfat, şi arhimandritul Eustatie de la Bistriţa, egumenul cu rangul cel mai înalt din Moldova. Acesta este menţionat şi la 2 iulie 1455[6], prezenţa sa la Suceava fiind consemnată chiar şi la 15 august, „în ziua Adormirii Sfintei Născătoare de Dumnezeu”[7], zi în care se sărbătorea hramul Mănăstirii Bistriţa. Abia după această dată se renunţă la menţionarea arhimandritului, la 20 august figurând doar mitropolitul Theoctist[8]. Prezenţa lui Eustatie, alături de mitropolit, mă determină să cred că lucrurile stau de fapt invers, Puterea fiind cea care legitimează, în plan intern, noua ierarhie a Bisericii, care, la acel moment, se afla în contradicţie cu tradiţia. Situaţia nu este una fără precedent. Este vorba de un resort mental căruia i se datorează şi menţionarea credinţei „vlădicăi Iosif”[9], în vremea lui Ştefan I, în plin conflict cu Patriarhia ecumenică. În acest context, sprijinul pe care Puterea îl acordă Bisericii, înlăturând în felul acesta orice nemulţumire care poate să apară în plan intern, mi se pare cât se poate de evident. Consider că acesta este mesajul pe care îl transmite prezenţa mitropolitului în fruntea sfatului domnesc.

Această situaţie va fi moştenită şi de către Ştefan cel Mare, a cărui relaţie cu mitropolitul Theoctist a constituit şi încă mai constituie obiectul unor speculaţii. Nu intenţionez aici să mă opresc asupra antiunionismului fervent ce îi este atribuit acestui personaj, nici asupra presupusei sale origini bulgare sau a înrudirii cu domnul Moldovei. Ceea ce mă interesează, în mod direct, este maniera în care s-a construit o nouă tradiţie succesorală ecleziastică şi felul în care documentele păstrate reflectă acest proces. Este adevărat că informaţia documentară referitoare la acest subiect este extrem de săracă, mai ales în cazul analizei individuale a documentelor, însă această deficienţă poate fi suplinită, într-o anumită măsură, prin analiza unor serii documentare. Aceste serii de documente, stabilite după criterii tipologice, corespund unor anumite secvenţe temporale ce reprezintă, în opinia mea, intervenţia unui element de noutate. Precizez că nu fac obiectul analizei decât documentele în care este indicată componenţa sfatului domnesc şi cele în care este pomenită doar credinţa domnului şi a mitropolitului. Principalul criteriu tipologic este prezenţa mitropolitului de la Suceava în fruntea sfatului domnesc, aspect ce prezintă diferenţe pe parcursul a trei mari secvenţe temporale.

---

[6] **DRH**, II, nr. 48.
[7] *Ibidem*, nr. 49.
[8] *Ibidem*, nr. 50.
[9] *Ibidem*, nr. 6.

O primă serie documentară acoperă intervalul 1457–1464. Principala caracteristică a acestei perioade este menționarea în sfat doar a unui singur ierarh: mitropolitul Theoctist. Dar, în legătură cu aceasta, apar unele elemente ce pun în discuție prezența acestuia doar într-un anumit loc sau doar cu anumite ocazii. Astfel, mitropolitul nu apare în nici unul din cele două documente emise de Ştefan, în 1457, la Bacău[10], respectiv la Mănăstirea Bistrița[11]. Absența confirmă un aspect ce reiese şi din analiza documentelor emise de Petru Aron: mitropolitul nu apare decât în documentele emise la Suceava, singura excepție fiind constituită de celebrul „act de închinare" de la Vaslui. În schimb, în 1458, Theoctist apare în majoritatea documentelor, indiferent dacă ele sunt destinate mănăstirilor sau unor laici, toate fiind emise la Suceava. Excepție face doar documentul din 12 aprilie, emis la exact un an de la bătălia de la Doljeşti şi al cărui beneficiar este Mitropolia de Roman[12]. Această omisiune se poate explica prin calitatea de beneficiar indirect a mitropolitului. Că aceasta este o excepție ne-o confirmă situația pentru 1459, mitropolitul fiind menționat în toate documentele acestui an, emise la Suceava.

Situații noi apar pentru anul 1460. Astfel, Theoctist nu figurează într-un document emis la 13 aprilie, la Suceava[13]. Explicația acestei absențe ar fi că în acea zi era sărbătorit Paştele, mitropolitul fiind ocupat cu oficierea serviciului religios. Totuşi, el apare într-un document emis pentru Mănăstirea Bistrița, la 23 aprilie[14], ziua de Sfântul Gheorghe fiind o sărbătoare importantă pentru Mitropolia suceveană. Sfârşitul acestui an aduce şi o situație nouă. În documentul din 27 noiembrie, emis la Suceava, mitropolitul Theoctist lipseşte din sfat[15], însă apare în 5 decembrie, la Bârlad, ca martor la o judecată între două neamuri boiereşti[16]. Documentele anului 1461 sunt neconcludente: doar două la număr, emise la Suceava, la jumătatea lunii august şi în care figurează numele mitropolitului[17].

Situația pentru 1462 este şi ea complicată. La 2 martie, din Suceava, mitropolitul se adresează regelui polon, în numele Bisericii Moldovei, văzută ca ansamblu al tuturor credincioşilor şi ca un singur corp politic: „Iată eu, Theoctist, mitropolitul Moldovei, şi cu boierii moldoveni, cu duhovnici şi mireni, cu bogați şi săraci, şi cu toți sfetnicii domnului nostru, Ştefan voievod, din mila lui Dumnezeu domn al Țării Moldovei, bătrâni şi tineri, şi cu toată țara"[18]. Deşi, în acest act, se făcea referire la vechiul obicei al bătrânilor voievozi ai Moldovei, nu putem să nu

[10] *Ibidem*, nr. 66.
[11] *Ibidem*, nr. 65.
[12] *Ibidem*, nr. 70.
[13] *Ibidem*, nr. 92.
[14] *Ibidem*, nr. 93.
[15] *Ibidem*, nr. 96.
[16] *Ibidem*, nr. 97.
[17] *Ibidem*, nr. 99, 100.
[18] I. Bogdan, *Documentele lui Ştefan cel Mare*, II, Bucureşti, 1913, p. 290, nr. CXXX.

remarcăm elementul de noutate. Este pentru prima dată când un mitropolit moldovean semnează jurământul de credinţă al ţării şi, spre deosebire de perioada anterioară, este prima apariţie a lui Theoctist într-un document extern. Aşa cum observa Alexandru I. Gonţa, în locul obişnuitului act solemn de închinare, în care erau înşiraţi toţi boierii, de această dată a fost suficient actul de jurământ dat de capul Bisericii în numele întregii ţări[19].

La 15 mai, mitropolitul apare într-un document emis la Bacău[20]. Apoi, tot în acest an, între 20 august şi 3 decembrie, avem mai multe documente emise la Suceava, credinţa mitropolitului fiind menţionată doar în două. Astfel, el nu figurează în sfat la 15 septembrie[21], dar apare la 5 octombrie[22], nu însă şi în 6 şi 8 octombrie[23], revenind abia la 3 decembrie[24]. Nu este exclus ca menţionarea să fie datorată unei erori a pisarului, ambele documente în care figurează Theoctist fiind scrise de Isaia, în vreme ce restul sunt scrise de Toma. Pentru 1463, avem două documente ce acoperă intervalul 15 aprilie – 13 iulie, însă mitropolitul nu apare ca martor[25]. Caracteristica principală a acestor ultimi ani ar fi absenţa din Suceava a mitropolitului şi apariţia sa tot mai frecventă în Ţara de Jos. Tendinţa este valabilă şi pentru 1464. Astfel, el lipseşte din documentul emis la 28 aprilie, în Suceva[26], dar apare la 5 şi 11 iunie la Vaslui[27], făcându-şi apariţia în cetatea de scaun abia la 13 august[28], cu două zile înainte de Adormirea Maicii Domnului.

Pe baza analizei acestei serii documentare se desprind câteva concluzii. Mai întâi, faptul că, în perioada 1457–1464, singurul ierarh ortodox din Moldova era mitropolitul Theoctist. Aceasta înseamnă că situaţia Bisericii moldovene era una destul de critică, ea aflându-se în imposibilitatea de a-şi asigura succesiunea ierarhică; potrivit dreptului canonic, hirotonisirea unui episcop trebuia făcută în prezenţa a cel puţin doi ierarhi. Situaţia era, în fond, şi mai gravă pentru că această succesiune nu putea fi rezolvată în felul în care se procedase la hirotonisirea lui Theoctist, ceea ce ar fi înscris momentul respectiv într-o tradiţie. Şi aceasta pentru că, aşa cum am arătat mai sus, în 1459, Patriarhia de Peci fusese desfiinţată şi, oricum, intrase şi ea sub control turcesc. Totodată, frecventele apariţii ale lui Theoctist în Ţara de Jos arată faptul că acesta se împărţea între scaunul de la Suceava şi cel de la Roman, purtând grija ambelor eparhii.

---

[19] Alexandru I. Gonţa, *Mitropolia…*, p. 188.
[20] **DRH**, II, nr. 104.
[21] *Ibidem*, nr. 107.
[22] *Ibidem*, nr. 110.
[23] *Ibidem*, nr. 111, 112.
[24] *Ibidem*, nr. 113.
[25] *Ibidem*, nr. 115, 117.
[26] *Ibidem*, nr. 119.
[27] *Ibidem*, nr. 120, 121.
[28] *Ibidem*, nr. 122.

Această situație impunea găsirea unei soluții. Or, un moment favorabil a apărut după 5 iulie 1463, data căsătoriei lui Ştefan cu Evdochia de Kiev[29]. Această legătură matrimonială a putut media o relație cu Mitropolia de Kiev, care, la rându-i, rupsese legătura cu Patriarhia ecumenică. Însă, numirea unui nou ierarh nu se putea face fără consultarea reprezentanților principalelor mănăstiri din Moldova, în special a celor patru mari centre monastice, în ordine ierarhică, Bistrița, Neamț, Moldovița şi Probota. Un document din 12 septembrie 1464 constituie, în opinia mea, prima atestare a întrunirii soborului Bisericii moldovene. Aparent, este vorba de rezolvarea unei chestiuni administrative a Mitropoliei. „Cu voia tuturor marilor noastre mănăstiri din Moldova şi cu toți călugării lor", mitropolitul Theoctist vinde un sat al Mitropoliei lui Toader Prodan. Printre martorii acestei tranzacții apar mai multe fețe bisericeşti: „episcopul nostru chir Tarasie de Târgul de Jos" şi egumenii Teodor de la Bistrița, Ioasaf de la Neamț, Anastasie de la Moldovița şi Stahie de la Probota[30]. Prezența acestora, la Suceava, între două mari sărbători (Sfânta Maria Mică şi Înălțarea Sfintei Cruci), doar pentru a fi martori la o tranzacție funciară este neverosimilă, prin urmare actul deja menționat pare a fi efectul şi nu cauza ce a determinat întrunirea soborului. Or, acest fapt mă determină să cred că acesta este momentul hirotonisirii lui Tarasie pentru Mitropolia de Roman.

Următoarea serie documentară acoperă intervalul 1465–1473. Caracteristica principală a acestei serii este ocurența în documente a mitropolitului Theoctist, alături de care, în unele situații, apare şi ierarhul de la Roman. Tarasie apare doar în documentele emise la Roman şi Suceava, aici mai cu seamă în lunile aprilie şi septembrie. Surprinzătoare este prezența sa, la Suceava, la 11 aprilie 1465[31], în Joia Mare, ca martor la cumpărarea unui sat pentru Mitropolia Sucevei. În rest, prezența, pentru această lună, se plasează după Paşti, mai precis în intervalul dintre Paşti şi Înălțare. Pentru luna septembrie, prezența la Suceava se constată spre jumătatea acestei luni. Astfel, în 1466 îl întâlnim la 15 septembrie[32], a doua zi după Înălțarea Crucii, cum o spune şi documentul, şi la 10 septembrie 1471, când Ştefan face o danie Mănăstirii Putna. Apariția sa în jurul acestei date nu este deloc întâmplătoare. Conform unei hotărâri adoptate la Sinodul al patrulea, în fiecare eparhie, anual, trebuia să se întrunească soborul: „să se adune mitropolitul, toți episcopii, cu toată eparhia lor de două ori într-un an". Data primului sobor a fost fixată la Duminica Vameşului şi Fariseului, a 33-a după Rusalii (ianuarie–februarie), iar cel de-al doilea la Înălțarea Cinstitei Cruci, la 14 septembrie, urmând ca la aceste soboare „de toate lucrurile bisericeşti şi ale oamenilor a se întreba şi îndrepta toate"[33]. Aşadar, aparițiile lui Tarasie la Suceava,

[29] *Cronicile slavo-române din sec. XV–XVI*, ed. P. P. Panaitescu, Bucureşti, 1959, p. 16.
[30] **DRH**, II, nr. 123.
[31] *Ibidem*, nr. 128.
[32] *Ibidem*, nr. 141.
[33] *Pravila de la Govora*, Bucureşti, 1884, col. 83.

în jurul datei de 14 septembrie, trebuie legate de participarea sa la cel de-al doilea sobor anual al Bisericii Moldovei, aspect care ar fi rămas necunoscut dacă nu ar fi existat aceste menţiuni documentare. Surprinzătoare este, însă, prezenţa lui Tarasie la Suceava la 14 octombrie 1473[34], unde asistă la o judecată asupra unei omucideri. Dar ziua de 14 octombrie, în calendarul ortodox, este dedicată Sfintei Mucenice Paraschiva, hramul purtat de biserica mitropolitană din Roman. 1473 ca şi 1465 sunt doi ani importanţi ai domniei lui Ştefan cel Mare, or, este foarte probabil ca prezenţa lui Tarasie la Suceava, în două momente în care el ar fi trebuit să se afle la Roman, să fi fost solicitată chiar de domn.

Un alt aspect care se observă este alternanţa titlurilor de mitropolit şi episcop în cazul lui Tarasie. Explicaţia oferită de Scarlat Porcescu asupra acestei titulaturi oscilante a fost că pisarii din cancelaria domnească nu stăpâneau prea bine terminologia religioasă[35]. Altfel spus, cei din cancelaria domnească şi, implicit, logofătul şi domnul, erau atât de nepricepuţi încât nu erau în stare să facă diferenţa între un episcop şi un mitropolit. În mod inexplicabil, această opinie încă face carieră, fără ca cineva să se întrebe de ce această inconsecvenţă nu este valabilă şi în cazul lui Theoctist. La o analiză atentă, se observă că cei de odinioară nu erau deloc nepricepuţi şi cunoşteau foarte bine diferenţa dintre cei doi termeni, pe care o aplicau cu scrupulozitate. Aşa cum am arătat mai sus, scaunul mitropolitan de la Roman a fost înfiinţat de Patriarhia ecumenică, în cadrul provinciei ecleziastice a Moldovlahiei, subordonat scaunului de Suceava şi având doar o jurisdicţie arhiepiscopală. În plan simbolic, această poziţie se traducea prin dreptul ierarhului de la Roman de a purta pateriţă argintată în eparhia sa, iar la Suceava cârjă simplă ca şi a celorlalţi episcopi. Înseamnă, aşadar, că Tarasie era considerat mitropolit, atunci când se afla la Roman şi simplu episcop când se afla la Suceava. Acest fapt este ilustrat şi de documente. În documentele emise la Suceava, Tarasie este numit mereu episcop şi menţionat după mitropolitul Theoctist. Însă, atunci când domnul i se adresează lui Tarasie, el foloseşte formula „acestui adevărat mitropolit al nostru, chir Tarasie, de târgul Roman”[36]. Exemplul cel mai edificator ne este oferit de un document emis la Roman, cu data de 10 august 1470, la câteva zile după sărbătoarea Schimbării la Faţă, zi importantă pentru oraşul Roman. Este vorba de o nouă scrisoare adresată fostului logofăt Mihail, în care apare şi credinţa mitropoliţilor: „credinţa şi sufletul mitropolitului nostru de Suceava, chir Theoctist, şi credinţa şi sufletul mitropolitului domniei mele de târgul Roman, chir Tarasie”[37]. Aşadar, chiar dacă ordinea ierarhică se respectă, în eparhia sa Tarasie nu mai este episcop, ci mitropolit.

---

[34] **DRH**, II, nr. 195.

[35] Scarlat Porcescu, *Titulatura şi teritoriul de jurisdicţie al Mitropoliei Moldovei până la 1500*, în **TV**, III, 1993, 8–10, p. 108–110.

[36] **DRH**, II, nr. 134. Edificatoare este şi însemnarea de pe verso: „chir Tarasie mitropolit”.

[37] *Ibidem*, nr. 169.

Trebuie să remarcăm că această situație este şi cea mai potrivită din perspectiva succesiunii ierarhice. Fiind hirotonisit ca mitropolit, ierarhul de la Roman poate trece direct în scaunul de la Suceava, în caz de vacanță a acestuia, fapt în măsură să explice tradiția preeminenței ierarhului de la Roman la scaunul mitropolitan. Însă, această soluție nu elimină necesitatea apelului la ierarhia unei alte provincii ecleziastice şi această situație pare să-i fi preocupat pe cei de atunci. La 2 octombrie 1468, între sărbătoarea Acoperământului Maicii Domnului şi cea a sfinților Dionisie Areopagitul şi Mucenicul Theoctist, este emis un document pentru Mănăstirea Putna, ce ține să ne asigure că acțiunea s-a desfăşurat „înaintea mitropolitului nostru, chir Theoctist de Suceava, a episcopului nostru, chir Tarasie de târgul Roman, înaintea tuturor egumenilor noştri din mănăstirile noastre”[38]. Însă, ca martori nu figurează decât cei doi arhierei.

Totuşi, soborul Bisericii moldovene se va întruni în anul următor, cu ocazia sfințirii Mănăstirii Putna, la 3 septembrie 1469, dată asupra căreia nu mai trebuie să persiste nici un fel de dubiu. Apariția acestui nou centru monahal, care, în scurt timp, va ajunge unul dintre cele mai însemnate, a constituit un eveniment foarte important, de aceea trebuie să stăruim puțin asupra lui. Importanța sa nu constă doar în realizarea unui ansamblu de arhitectură fără egal, în Moldova, până la acea dată[39], ci şi în apariția unui nou centru de cultură[40], fapt cu implicații serioase în cadrul procesului de acumulare culturală. În cadrul acestui proces, este antrenată şi o nouă generație de călugări nemțeni, al cărei rol se evidențiază, în ceea ce Emil Turdeanu a numit foarte frumos „bifurcarea curentului de cultură”[41]. După ştiința mea, tot el a fost şi primul care a atras atenția asupra unui alt aspect important: „Zidurile Putnei erau încă în lucru când Ştefan a poruncit să se pornească munca pentru înzestrarea lăcaşului cu cărțile cuvenite. Datoria trebuiau s-o împlinească pisarii de la Neamț, de unde venea primul arhimandrit, Ioasaf, şi unde o veche tradiție culturală îşi arătase roadele”[42]. Ulterior, Ioan Ivan şi Scarlat Porcescu au observat că acest Ioasaf, trecut la Putna, era de fapt chiar egumenul de la Neamț[43]. Pomelnicul Mănăstirii Bistrița evidențiază, la rându-i, acest transfer, ba mai mult, pe baza sa îi putem identifica pe unii dintre însoțitorii lui Ioasaf. La o dată neprecizată, un anume călugăr Martirie va înscrie în pomelnic mai multe nume ale unor călugări nemțeni, fapt indubitabil datorită adnotării marginale „Neamț”:

[38] *Ibidem*, nr. 155.

[39] Nicolae N. Puşcaşu (†), Voica Maria Puşcaşu, *Mormintele Putnei*, în *Ştefan cel Mare şi Sfânt. Atlet al credinței creştine*, p. 20.

[40] Scarlat Porcescu, *Locul Mănăstirii Putna în viața Bisericii Ortodoxe Române*, în *Ştefan cel Mare şi Sfânt. Biserica. O lecție de istorie*, p. 126–127.

[41] Emil Turdeanu, *Manuscrisele slave din timpul lui Ştefan cel Mare*, în idem, *Oameni şi cărți de altădată*, I, vol. îngrijit de Ştefan S. Gorovei şi Maria Magdalena Székely, Bucureşti, 1997, p. 51.

[42] *Ibidem*, p. 43.

[43] Ioan Ivan, Scarlat Porcescu, *Mănăstirea Neamț*, Iaşi, 1981, p. 281.

„Pomeneşte, Doamne, sufletul robilor tăi: al diaconului Ioasaf; al lui Ghenadie; al lui Calevit; al ieromonahului Manasie; Ivănalie; Metodie; Ilarion; Silvestru; Ioil; Pahomie; Iosif; ierodiacon Chiriac; ierodiacon Teodor şi scriitor; Siloan; Dorothei; ieromonah Ioanichie; monah Martirie"[44].

Acelaşi călugăr îşi va înscrie, peste ani, din nou numele în pomelnic, alături de apropiaţii săi, adnotarea marginală fiind, de data aceasta, „Putna":

„Pomeneşte, Doamne, sufletul robilor tăi: al monahului Anastasie; al ieromonahului Ioasaf; al monahului Misail; al monahului Nicon; Ioanichie ieromonah; al monahului Calistrat; ieromonah Macarie; ierodiacon Teodor; al monahului Ioil; al monahului Martirie"[45].

Observăm cu uşurinţă faptul că cele două liste conţin unele nume identice, nume ce aparţin călugărilor ce l-au însoţit pe Ioasaf în noua ctitorie, cea mai impunătoare dintre bisericile pe care Moldova le avea la acel moment. Dar, unii dintre aceşti monahi pot fi identificaţi şi din alte surse; este vorba despre cei care au participat la înzestrarea Putnei cu primele cărţi de cult. Astfel, ieromonahul Ioanichie copiază, în 1467, un *Minei* pe luna ianuarie, el oferindu-ne şi o altă ştire extrem de importantă: „s-a scris acest *Minei* pe luna ianuarie pentru Mănăstirea de la Putna. Şi s-a scris în Mănăstirea Neamţului, cu mâna mult păcătosului aşa-zis ieromonah Ioanichie, fiind pe atunci arhiereu în Ţara Moldovei chir Theoctist, fiind egumen la Putna Ioasaf"[46]. Aşadar, Putna fusese pusă la începuturile sale sub ascultarea egumenului de la Neamţ, aşa cum se întâmplase odinioară cu Mănăstirea Bistriţa, iar similitudinile nu se opresc aici. În însemnarea sa de pe *Mineiul* pe luna aprilie, copiat tot în 1467, diaconul Nicodim nota: „s-a scris acest *Minei* pentru Mănăstirea de la Putna, pe vremea arhimandritului chir Ioasaf, cu mâna mult păcătosului diacon Nicodim"[47]. S-a observat că rangul de arhimandrit este rezervat, până în vremea lui Ştefan cel Mare, doar egumenului de la Bistriţa, domnia marelui domn marcând extinderea rangului şi pentru egumenul Mănăstirii Putna, în persoana celui care fusese egumenul Mănăstirii Neamţ, Ioasaf[48]. În opinia mea, utilizarea acestui titlu este legată de folosirea celor două biserici ca necropole domneşti, fapt care îi conferă egumenului de acolo o anume preeminenţă.

Aşadar, încă din 1467 se ştia că Ioasaf va trece la Putna, el fiind însărcinat de domn cu o misiune extrem de importantă. În aceste condiţii, pisarii de la Neamţ

[44] *Pomelnicul Mănăstirii Bistriţa*, editat de Damian P. Bogdan, Bucureşti, 1941, p. 91.
[45] *Ibidem.*
[46] Emil Turdeanu, *Manuscrisele…*, p. 40.
[47] *Ibidem*, p. 41.
[48] Ioan Ivan, Scarlat Porcescu, *Mănăstirea Neamţ*, p. 280, nota 1.

au lucrat într-un ritm alert, ei trebuind practic să țină pasul cu zidarii, pentru ca debutul vieții monahale la Putna să aibă loc în condiții optime. Însă, unele lucrări au ajuns în biblioteca mănăstirii la câțiva ani după sfințirea acesteia, fapt care i-a determinat pe unii cercetători să considere că ele au fost scrise aici. În această situație se află *Psaltirea*, copiată în 1470, „cu mâna păcătosului Casian". Printr-o analiză grafologică, Emil Turdeanu a ajuns la concluzia că este vorba despre călugărul nemțean cu același nume, care copia, în 1467, *Mineiul* pe luna noiembrie. Pe baza acestui fapt, el considera că acest Casian ar fi trecut împreună cu Ioasaf la Putna, făcând parte din şcoala de cărturărie slavonă constituită aici. În aceeaşi situație se află şi călugărul Chiriac, ce copiază, în 1470, *Cuvântările Sfântului Ioan Gură de Aur*, şi monahul Vasile, care copiază *Leastvița* în același an[49]. Însă, *Pomelnicul* Bistriței ne arată că aceşti trei copişti au rămas la Neamț, ei fiind pomeniți printre călugării nemțeni:

> *„Pomeneşte, Doamne, sufletul robilor tăi: al ieromonahului Domentian; al monahului Siluan; al lui Teodor; al lui Ierothei; al lui Atanasie; al lui Siluan; al lui Teodor; al lui Palamon; al lui Casian; al lui Damian; al lui Timotei; al lui Chiriac; al lui Teofan*"[50].

Acest fapt ne arată că „bifurcarea curentului de cultură" nu a condus şi la spolierea Mănăstirii Neamț de copiştii săi cei mai de seamă. Chiar dacă unii dintre ei au luat drumul Putnei, cei trei copişti menționați – cărora li se adaugă ieromonahul Ghervasie, care, în 1472, copiază *Sintagma* lui Matei Vlastares[51] şi al cărui nume apare de asemenea în pomelnic – vor continua tradiția culturală a Neamțului. Un personaj enigmatic rămâne acel „ierodiacon Teodor şi scriitor", menționat printre călugării plecați cu Ioasaf. Datorită faptului că este menționat în aceeaşi formă ca şi înaintaşul său, Gavril Uric, ne-am fi aşteptat să aibă o activitate apropiată măcar de a acestuia. Or, nu ni s-a păstrat nici un manuscris semnat de el, ceea ce nu înseamnă însă că el nu a avut o activitate importantă, atât la Neamț cât şi la Putna. De asemenea, el nu poate fi identificat cu Toader Mărişescu, pentru că, în opinia mea, cei doi sunt din generații diferite.

Trecerea lui Ioasaf de la Neamț la Bistrița, confirmată şi de pomelnicul bistrițean, mai este importantă şi dintr-un alt punct de vedere: ea ne ajută la stabilirea datei la care a avut loc sfințirea Mănăstirii Putna. După cum se ştie, istoriografia noastră a oscilat în plasarea acestui eveniment, între 3 septembrie 1469 şi 3 septembrie 1470, iar recent s-a sugerat chiar anul 1471. Un document redactat în Suceava, la 28 mai 1470, are, cred, darul de a clarifica lucrurile. Şi

[49] Emil Turdeanu, *Manuscrisele…*, p. 46.
[50] *Pomelnicul Mănăstirii Bistrița*, p. 89.
[51] Emil Turdeanu, *Manuscrisele…*, p. 52.

aceasta pentru că el îl pomeneşte pe arhimandritul Putnei, Ioasaf, dar invocă şi mărturia noului egumen de Neamţ, Siluan[52], ceea ce înseamnă că Ioasaf părăsise Neamțul anterior datei amintite. Aşa cum am văzut, Ioasaf era numit, neoficial, arhimandrit al Putnei încă din 1467, însă instalarea oficială nu putea avea loc decât după sfinţirea bisericii, tot atunci urmând să aibă loc şi renunţarea la rangul de egumen al Neamțului, dată fiind distanța dintre cele două mănăstiri. Or, prezența celor doi în acest document nu înseamnă decât un singur lucru, şi anume că Putna fusese sfințită anterior acestei date. În aceste condiții, trecerea lui Ioasaf de la Neamț la Putna mi se pare a fi cel mai hotărâtor argument pentru a accepta că sfinţirea Putnei a avut loc la 3 septembrie 1469, iar faptul că, în acest an, ziua Sfântului Theoctist a căzut duminica, constituie un argument suplimentar în favoarea acestei date.

O nouă întrunire a soborului Bisericii moldovene are loc şi în anul următor, prezența la Suceava a egumenilor celor mai importante mănăstiri şi a „tuturor egumenilor noştri din toate mănăstirile noastre" cum ne informează un document, fiind atestată pentru intervalul 28 mai – 5 iunie 1470[53]. Este posibil ca aceştia să fi rămas la Suceava până după sărbătoarea Sfântului Ioan cel Nou (13–14 iunie, în acest an); în orice caz, prezența ambilor mitropoliți poate fi constatată până la 18 iulie[54].

Nu ştim ce s-a discutat cu ocazia acestor întâlniri, însă, la 25 aprilie 1472, apare în documente un nou martor: Ioanichie, episcop de Rădăuți[55]. Această apariție neaşteptată i-a determinat pe unii dintre istorici să considere că Episcopia de Rădăuți ar fi fost înființată în vremea lui Ştefan cel Mare. Consider că această opinie trebuie definitiv abandonată. Când fac această afirmație nu mă bazez doar pe menționarea acestei structuri ecleziastice în vremea lui Alexandru cel Bun, fapt confirmat şi de documentele lui Ştefan cel Mare, ci, mai cu seamă, pe aspecte ce țin de dreptul canonic. Dacă cei care s-au ocupat de această problemă ar fi comparat acest fapt cu înființarea Episcopiei de Huşi, în vremea Movileştilor, ar fi observat că acest lucru s-a făcut cu acordul unui patriarh ecumenic[56]. Or, obținerea unui asemenea acord la 1472 era mai dificilă. De aceea, cred că începuturile Episcopiei de Rădăuți trebuie căutate între primele măsuri legate de organizarea ecleziastică a Moldovei. Cum în actele patriarhale, din perioada conflictului, sunt menționați doi episcopi, Iosif şi Meletie, mă îndoiesc că cineva poate considera că

[52] **DRH**, II, nr. 166.
[53] *Ibidem*, nr. 166, 167.
[54] *Ibidem*, nr. 168.
[55] *Ibidem*, nr. 184.
[56] Înființarea Episcopiei de Huşi s-a făcut cu acordul patriarhului ecumenic, Meletie Pigas, aşa cum reiese din scrisoarea acestuia către Ieremia Movilă: „mă bucur că s-a hirotonit şi un alt episcop, aşa cum voiam eu". Acest aspect a fost observat de episcopul Melchisedec: „eu înțeleg că se face aici aluzie la episcopul şi Episcopia de Huşi înființată cu câțiva ani mai înainte" (Melchisedec, *Chronica Romanului şi a Episcopiei de Roman*, I, Bucureşti, 1874, p. 96).

cei doi împărțeau același scaun episcopal. Lipsa unui titular, pe parcursul perioadei bizantine, a cufundat în uitare acest scaun bisericesc, însă numirea unui titular, la 1472, a reprezentat soluția salvatoare pentru Biserica Moldovei. Formula cu trei ierarhi oferea posibilitatea de reglementare a succesiunii, fără a mai fi necesară prezența unui ierarh aparținând unei alte Biserici. Ulterior, ca o măsură suplimentară de precauție, în această schemă a fost integrat și episcopul de Vad[57]. În acest mod, s-a creat tradiția succesorală pe care o vedem funcționând atât de bine la 1558[58], atunci când, prin moartea episcopilor Macarie și Gheorghe, scaunele de la Roman și Rădăuți au rămas vacante.

Așadar, putem conchide că acest moment a marcat încheierea procesului de organizare ecleziastică a Moldovei, la capătul căruia se va forma o tradiție succesorală în conformitate cu autocefalia *de facto*, obținută după 1453, tradiție pe care moldovenii o vor apăra în secolele următoare cu cerbicie. „Iară acuma nici ohrideanilor se pleacă, nice țarigrădeanului și nu știm de unde au luat atâta putere”[59], scria, la jumătatea veacului XVII, Daniil Panoneanul. Însă, potrivit Pravilei, „unde nu e lege scrisă, acolo trebuiaște să păzim obiceiul locului”[60], fapt de care va trebui să țină seama și Patriarhia de la Constantinopol, după reluarea legăturilor cu Biserica Moldovei. La două decenii de la alungarea lui Ioachim, Biserica Moldovei își definitiva organizarea, iar legitimitatea sa nu mai putea fi contestată de nimeni. În aceste condiții, prezența ierarhilor în fruntea sfatului domnesc nu mai era necesară. La 14 octombrie 1473, mitropolitul și cei doi episcopi apar menționați pentru ultima dată[61]. De acum înainte, menționarea ierarhilor în documente va fi strict legată de problemele „Bisericii noastre mame”, vorba unui document din 1479[62]. Aceasta este, de altfel, caracteristica principală a seriei documentare ce acoperă intervalul 1474–1504.

Recent, Alexandru Simon a dat o altă explicație acestui moment. Pentru domnia sa, dispariția mitropolitului din sfat după 1473 este legată de un conflict izbucnit între Ștefan și Theoctist, generat de apropierea domnului de papalitate,

[57] Alexandru Găină, *Legăturile bisericești și culturale între Transilvania și Moldova pe timpul lui Ștefan cel Mare*, în *Ștefan cel Mare și Sfânt. Biserica. O lecție de istorie*, p. 189–190.

[58] „În anul 7066 (1558), în zilele drept credinciosului Io Alexandru voievod, cu grația lui Dumnezeu domn al Țării Moldovei, și în acea vreme au răposat în țara noastră a Moldovei doi episcopi, episcopul Gheorghie din de Dumnezeu așezatul scaun al Rădăuțiului și al doilea episcop Macarie din părțile de jos, din târgul Roman și atunci drept credinciosul și de Dumnezeu așezatul și cu fapta bună înfrumusețatul Io Alexandru voievod a făcut cu a lui bună înțelepciune sobor, a ales patru episcopi și (ei) au așezat doi episcopi, unul, chir Athanasie a Romanului, și al doilea la Mitropolia Rădăuțiului, chir Eftimie” (Dimitrie Dan, *Cronica Episcopiei de Rădăuți*, Viena, 1912, p. 212).

[59] *Îndreptarea legii*, p. 365.

[60] *Ibidem*, p. 75.

[61] **DRH**, II, nr. 195.

[62] *Ibidem*, nr. 221. Termenul se referă la biserica mitropolitană din Suceava, însă am preluat formula și o folosesc aici cu sens de structură ecleziastică.

Ştefan cel Mare pregătindu-se chiar şi de un pelerinaj la Roma[63]. Spre o opinie similară pare să se îndrepte şi Dan Ioan Mureşan, după cum reiese din finalul studiului dedicat întronării lui Theoctist[64]. Nu ştiu în ce măsură este vorba de o influenţă reciprocă în susţinerea unei asemenea opinii, pot doar constata, în ambele cazuri, superficialitatea şi predilecţia pentru dihotomii simpliste.

De fapt, ceea ce se întâmplă în 1473 reprezintă exact contrariul. În acest an, Biserica îl recuperează şi pe ultimul dintre „episcopii" săi, este vorba de cel însărcinat cu problemele exterioare ale Bisericii. La 17 iunie, în *Tetraevanghelul* de la Humor, domnul apare ca „binecinstitorul şi de Hristos iubitorul ţar, Io Ştefan voievod, domn al Ţării Moldovlahiei"[65]. Nu intenţionez să intru într-o polemică inutilă cu Constantin Rezachevici, care afirmă că titlul de „ţar", deşi provine din slavona bisericească, nu are conotaţii creştine, de vreme ce este atribuit şi sultanului[66]; de aceea, îmi voi concentra atenţia asupra ultimei părţi a acestei titulaturi. Termenul de „Moldovlahia" face referire directă la provincia ecleziastică având acest nume încă din vremea lui Alexandru cel Bun, ceea ce mă determină să afirm că semnificaţia termenului de „ţar" trebuie căutată în cadrul Bisericii. Nu întâmplător, tot de aici începe şi seria ţarilor moldoveni, ceea ce arată că apariţia şi folosirea acestui titlu trebuie legată de evoluţia organizării ecleziastice. Din punctul meu de vedere, folosirea sa marchează afirmarea autocefaliei Bisericii Moldovei. În plan simbolic, rolul patriarhului a fost preluat de mitropolit, iar cel al basileului de „ţar". Ocupându-mă recent de impactul pe care îl are modelul constantinian asupra imaginarului epocii lui Ştefan cel Mare, am atras atenţia asupra faptului că adaptarea şi punerea în practică a unor elemente ce ţin de acest model au ca moment de debut tocmai anul 1473[67]. Acum, încep să înţeleg şi de ce. Este vorba despre distribuirea rolurilor după tiparul societăţii creştine ideale. Declanşarea războiului la 8 noiembrie 1473, în ziua Sfinţilor Mihail şi Gavril, prin împărţirea de steaguri la Milcov[68], impunea o delimitare clară a poziţiilor. Biserica preia doar rolul de călăuză spirituală, iar domnului îi revine ducerea la îndeplinire a misiunii creştine. Or, marile „liturghii civile" de după 1473, organizate pentru a sărbători succesele militare împotriva păgânilor prin întâmpinarea şi aclamarea „ţarului" victorios[69], vin să confirme tocmai această idee.

---

[63] Alexandru Simon, *The Use of the „Gate of Christendom". Hungary's Mathias Corvinus and Moldavia's Stephen the Great. Politics in the late 1400's*, în *Quaderni della Casa Romena di Venezia*, no. 3/2004, îngrijit de Ioan-Aurel Pop şi Cristian Luca, Bucureşti, 2004, p. 214 şi 209.

[64] Dan Ioan Mureşan, *De l'intronisation…*, p. 374.

[65] Emil Turdeanu, *Manuscrisele…*, p. 51.

[66] C. Rezachevici, *Neamul doamnei Evdochia de Kiev, în legătură cu descoperirea pietrei sale de mormânt la Suceava*, în *Ştefan cel Mare şi Sfânt. Atlet al credinţei creştine*, p. 120.

[67] Liviu Pilat, *Modelul constantinian şi imaginarul epocii lui Ştefan cel Mare*, în *Ştefan cel Mare şi Sfânt. Atlet al credinţei creştine*, p. 434–435.

[68] *Cronicile slavo-române*, p. 17.

[69] Liviu Pilat, *Modelul constantinian…*, p. 437.

Definitivarea organizării ecleziastice, însemnând afirmarea autocefaliei, va avea consecințe importante, mergând chiar până spre timpurile moderne. Chiar și după reluarea legăturilor cu Patriarhia ecumenică, ce are loc pe fundalul accentuării dependenței față de Imperiul Otoman[70], Biserica Moldovei își va păstra o largă autonomie. În prima fază, a fost vorba de un refuz categoric. De pe la începutul secolului XVI, în beratele pe care sultanii le acordă patriarhilor ecumenici începe să figureze și numele Moldovei[71]. Însă, în vremea lui Bogdan al III-lea, atunci când un patriarh grec se hotărăşte să viziteze provincia ecleziastică, pe care el o credea ca aflându-se în subordinea sa, se va confrunta cu o surpriză de proporții:

„Ioachim a ocupat din nou scaunul patriarhal şi nu după mult timp s-a dus în Moldovlahia, la domnul Moldovei, însă acesta nici n-a vrut să-l vadă. Patriarhul a trecut în Țara Românească, la Târgovişte, dar a murit acolo de supărare şi trecere cu vederea"[72].

Chiar dacă sub presiunea crescândă a otomanilor aceste relații se vor normaliza, la sfârşitul secolului XVI, mitropolitul Gheorghe Movilă putea afirma că nu recunoaşte ca superior pe patriarhul din Constantinopol şi nici pe alt patriarh din Orient, iar, la începutul veacului XVIII, Dimitrie Cantemir consemna faptul că mitropolitul Moldovei are un anumit rang, pe care alții nu îl au[73].

Consecințele acestei situații se văd foarte bine şi în plan politic. Fără a se ridica la înălțimea faptelor înaintaşului lor, urmaşii lui Ştefan cel Mare îşi vor asuma aceeaşi misiune. Din scrierile cronicarilor veacului XVI reiese o identificare a Bisericii cu Statul, conformă concepției ortodoxe[74], Moldova şi Moldovlahia suprapunându-se. Aceasta înseamnă, în plan teoretic, realizarea unei Biserici–Stat, prin intermediul „episcopului" din exterior, brațul secular al Bisericii. Concepția ortodoxă privind raportul dintre Stat şi Biserică a fost edificată pe baza unității indestructibile a trei elemente principale: împăratul, patriarhul ecumenic şi capitala. În termenii acestei ideologii, imperiul este unic şi sacru, el reprezentând „regatul lui Dumnezeu pe pământ", suveranul său fiind alesul lui Dumnezeu. Această concepție va fi contestată, în secolul XIV, în mediile isihaste slavone, mai ales de către şcoala patriarhului Eftimie de Târnovo, a cărui operă va pătrunde destul de repede şi în Moldova[75]. Noua concepție, care, în mare măsură, este o replică a Bisericilor „naționale"[76], exprimă egalitatea dintre basileu şi ceilalți suverani

[70] Nestor Vornicescu, *Legăturile Patriarhiei de Constantinopol cu Biserica românească în veacul al XVI-lea*, în **MO**, X, 1958, 3–4, p. 197.

[71] Dan Ioan Mureşan, *De l'intronisation…*, p. 372–373.

[72] **FHDR**, IV, p. 547.

[73] Cf. Ştefan S. Gorovei, *Un episod din „recuperarea" Bizanțului: prima „operă" a spătarului Nicolae „Milescu"*, în **AIIAI**, XXII/2, 1985, p. 442.

[74] John Meyendorff, *Teologia bizantină*, trad. Al. I. Stan, Bucureşti, 1996, p. 288.

[75] Emil Turdeanu, *La littérature bulgare du XIV^e siècle et sa diffusion dans les Pays Roumaines*, Paris, 1947, p. 135–139.

[76] John Meyendorff, *Teologia bizantină*, p. 290.

ortodocşi, refuzându-i-se acestuia rolul de mediator între Dumnezeu şi creştini, prin afirmarea originii divine a puterii ţarilor bulgari şi sârbi. De asemenea, oraşului Târnovo îi este atribuită poziția de „nou Constantinopol" sau „nouă Romă"[77].

În condițiile în care, la două decenii după destrămarea „Commonwealth"-ului bizantin, Biserica Moldovei îşi afirmă autocefalia, este interesant de văzut în ce măsură cele trei elemente sunt prezente în mărturiile vremii. Nu ştiu să existe asemenea asocieri directe în ceea ce priveşte capitala Moldovei. Există doar o singură referire la oraşul „Roma veche", în care cei doi fraţi, Roman şi Vlahata, fugiți de „prigoana ereticilor", au întemeiat oraşul „Roman"[78]. Totuşi, există anumite accente referitoare la o valorizare a capitalei ţării. Astfel, Macarie vorbeşte de încoronarea domnului în „cetatea cea preaslăvită a Sucevii"[79]. Însă, o însemnare de pe un *Liturghier* copiat „din porunca şi cu darul preasfințitului mitropolit al oraşului păzit de Dumnezeu, Suceava, şi al întregii Moldovlahii"[80] este mult mai explicită: protecția divină era atributul Constantinopolului, locul în care se exercita puterea divină a împăratului, iar sanctitatea Statului şi a Bisericii determina natura excepțională a romeilor, „poporul ales al lui Dumnezeu"[81].

Un alt element de noutate, caracteristic cronicarilor veacului XVI, este denumirea domniei prin *ţarstva*, sau chiar *ţarstva Moldovlahii*[82], termen ce face referire la noile atribuții „episcopale" ale domnului Moldovei, cel care convoacă soborul Bisericii şi îi numeşte pe ierarhi. Apropierea tot mai evidentă a domnului Moldovei de sfera sacerdoțiului este confirmată şi de alte aspecte. Atunci când îl numeşte pe proaspătul domn Ştefan Rareş „stăpân", Macarie nu foloseşte termenul *gospodarî*, ci pe cel de *vladikî*[83], evidențiind dimensiunea sacerdotală a monarhului moldovean. Aceasta pentru că domnul este „milostiv şi iubitor de monahi şi hrănea pe cei săraci"[84] sau „bun şi iubitor de Dumnezeu şi mângâia pe toți şi dăruia bisericilor şi se purta foarte creştineşte, dădea mare cinste arhiereilor şi preoților şi călugărilor, cum se cuvine să facă un domn binecinstitor"[85]. Astfel, domnul Moldovei devine însărcinat să ducă la îndeplinire misiunea creştină, el este ocrotitorul Bisericii, apărătorul ortodoxiei, atâta vreme cât respectă bazele „constituționalismului": „aşezămintele Sfintelor Biserici ale lui Dumnezeu şi legile domneşti"[86]. Datorită acestui fapt, spre deosebire de perioada anterioară, urcarea pe

[77] Ilka Petkova, *Gregoire Camblac: l'idée de l'unité orthodoxe*, în **EB**, 1996, 3–4, p. 105–111.
[78] *Cronicile slavo-române*, p. 158.
[79] *Ibidem*, p. 92.
[80] Emil Turdeanu, *Oameni şi cărți…*, p. 274.
[81] Ilka Petkova, *Gregoire Camblac…*, p. 105.
[82] *Cronicile slavo-române*, p. 114.
[83] *Ibidem*, p. 90.
[84] *Ibidem*.
[85] *Ibidem*, p. 121.
[86] *Ibidem*, p. 103.

tron a unui nou domn seamănă mai degrabă cu alegerea unui mitropolit. Ea se face „după sfatul episcopilor şi al întregului sfat", printr-o largă participare a poporului, clerului şi dregătorilor[87], sau, în cazul lui Petru Rareş, „după revelația de la Dumnezeu"[88].

În aceste condiții, Biserica intervine printr-un act care îl apropie şi mai mult pe domn de sfera sacerdoțiului. Cronicile secolului ne vorbesc, pentru prima dată, de ungerea domnului. Radu G. Păun, mergând pe urma observațiilor făcute de Gilbert Dagron, observa că oncțiunea apare în momentul existenței unei anumite „crize de legitimitate" şi atunci când Biserica acceptă să joace rolul de intercesor între suveran şi divinitate[89]. Într-adevăr, aşa cum reiese din cronica lui Macarie, Ştefăniță a fost primul domn care a beneficiat de acest ritual, „fiind acesta atunci de nouă ani şi a primit binecuvântarea ungerii cu mâna preasfințitului mitropolit chir Theoctist în cetatea cea preaslăvită a Sucevii"[90]. Mitropolitul Theoctist al II-lea a conferit, prin actul ungerii, legitimitate şi protecție sacră copilului de nouă ani, urcat pe tron – caz unic în istoria Moldovei până la acel moment –, şi tot el pare să fi jucat rolul hotărâtor şi în înscăunarea lui Petru Rareş. Spre o asemenea idee trimit şi cuvintele episcopului Macarie, referitoare la personalitatea mitropolitului: „a adormit întru Domnul, la adânci bătrânețe, cel care ungea pe domni şi învățătorul Moldovei, mitropolitul chir Theoctist"[91]. Mă întreb ce sens ar mai fi avut o asemenea mențiune, dacă toți mitropoliții Moldovei, începând cu Iosif I, i-ar fi uns pe domni ? Este evident că Macarie nu-şi putea elogia dascălul înşirând banalități, iar faptul că acesta introdusese anumite „inovații" este confirmat şi de un alt pasaj: „Era bărbat învățat ca nimeni altul, cele vechi şi cele noi le-a învățat până la capăt şi a îndeplinit multe înainte de plecarea lui către Dumnezeu"[92]. Dar, mai există un element care pledează în favoarea introducerii oncțiunii domnului de către Theoctist al II-lea. Aşa cum s-a observat, nu putem vorbi de ungerea efectivă, care să asigure transmiterea grației divine, fără a avea fundamentul liturgic al acestui ritual[93]. Or, cel mai vechi manuscris păstrat, ce cuprinde ritualul de încoronare, a fost copiat în 1532, la Mănăstirea Zografu, din porunca mitropolitului Theofan[94]. De vreme ce a dat o asemenea dispoziție, este limpede că mitropolitul

[87] *Ibidem*, p. 103, 105.

[88] *Ibidem*, p. 95.

[89] Radu G. Păun, *Les fondements liturgiques du „constitutionnalisme" roumain entre le Seconde et la Troisième Rome (XVI^e – XVIII^e siècles). Premières résultats*, în **RRH**, XXXVII, 1998, nr. 3–4, p. 188.

[90] *Cronicile slavo-române*, p. 92.

[91] *Ibidem*, p. 95.

[92] *Ibidem*.

[93] Radu G. Păun,, *Les fondements…*, p. 181.

[94] Ivan Biliarsky, *Le rite de couronnement des tsars dans les pays slaves et promotion d'autres **axiai***, în „Orientalia Christiana Periodica", LIX, 1993, p. 91–139. Vezi şi Emil Turdeanu, *Oameni şi cărți…*, p. 271–276. Traducerea românească a textului la Radu G. Păun, *Si Deus nobiscum,*

cunoştea funcționalitatea unei asemenea scrieri şi că avea deja cunoștință de ea. Faptul denotă interesul tot mai evident pentru actul ungerii ca sursă de legitimare a puterii, fapt vizibil şi în relatările cronicarilor. După Ștefăniță, toți domnii considerați legitimi apar ca unşi, în vreme ce, în cazul uzurpatorilor, nu se pomenește niciodată acest lucru.

Însă, până a ajunge aici, Biserica Moldovei a parcurs un lung proces de acumulare culturală, ale cărui roade încep să se vadă tot mai clar în prima jumătate a secolului XVI. De la textele scrise şi copiate, unele dintre ele cu un caracter polemic, şi până la „Cele şapte sinoade ecumenice", pictate în pronaosul bisericilor, se observă capacitatea ei de a-şi sublinia identitatea şi de a-şi preciza poziția în raport cu celelalte confesiuni. Or, nu întâmplător, tot în această perioadă, apare, în frescele reprezentând Judecata de Apoi, grupul ereticilor, în contextul unor măsuri ale domniei îndreptate împotriva altor confesiuni[95].

quis contra nos ? Mihnea III: note de teologie politică, în *Național și universal în istoria românilor. Studii oferite prof. dr. Șerban Papacostea cu ocazia împlinirii a 70 de ani*, Bucureşti, 1998, p. 73–76.

[95] Andrei Pippidi, *Religion et politique dans les Pays Roumaines*, în *Idées politiques et mentalités entre l'Orient et l'Occident. Pologne et Pays Roumaines au Moyen Âge et à l'Epoque Moderne*, red. Ianusz Zarhowski, Varşovia, 2000, p. 35.

MARIA MAGDALENA SZÉKELY

GESTURILE PUTERII LA ŞTEFAN CEL MARE

O cercetare de antropologie politică nu poate fi imaginată fără o analiză a gesturilor deținătorilor puterii. Şi aceasta, pentru că, după opinia lui Jean-Claude Schmitt, „gesturile dezvăluie structurile puterii”[1]. Iată de ce am socotit că studierea gesturilor puterii la Ştefan cel Mare nu este lipsită de interes.

Cele dintâi informații pe care cronica ni le oferă despre Ştefan cel Mare sunt consacrate gesturilor. „În anul 6965 (1457), luna aprilie 12, Marțea Mare, a venit Ştefan voievod, fiul lui Bogdan voievod, împotriva lui Aron voievod, la locul numit Hreasca, la Doljeşti, şi a biruit Ştefan voievod, din mila lui Dumnezeu, şi a luat schiptrul Moldovei”[2]. Dar gestul învingătorului – luarea „schiptrului” – nu-i aducea acestuia, în chip automat, calitatea de suveran. „Regele nu devine cu adevărat un cap încoronat decât în momentul învestirii sale”[3]. De aceea, Ştefan s-a supus unui gest liturgic, unui gest de consacrare: ungerea de către mitropolitul Moldovei. „L-a uns pentru domnie”, spun letopisețele[4]. Abia în urma acestui gest, care face ca harul divin să treacă asupra viitorului monarh – şi trebuie reamintit că fiul lui Bogdan al II-lea este primul domn a cărui ceremonie de consacrare este menționată în izvoare[5] –, Ştefan a devenit suveran deplin, un Nou David. Ceremonia de încoronare îi legalizase puterea.

În reprezentările azi cunoscute[6] – imagini votive pictate, sculptate sau brodate –, Ştefan este surprins în atitudini mai curând statice, în care gestul se lasă

[1] Jean-Claude Schmitt, *Raționea gesturilor în Occidentul medieval*, traducere de Doina Marian, prefață de Alexandru Duțu, Bucureşti, 1998, p. 447.

[2] *Cronicile slavo-române din sec. XV–XVI publicate de Ion Bogdan*, ediție revăzută şi completată de P. P. Panaitescu, Bucureşti, 1959, p. 15 (Letopisețul anonim); v. şi *ibidem*, p. 70 (traducerea românească a letopisețelor de la Putna).

[3] Jean-Paul Roux, *Regele. Mituri şi simboluri*, traducere şi note de Andrei Niculescu, Bucureşti, 1998, p. 174.

[4] *Cronicile slavo-române*, p. 49 (Putna I); v. şi *ibidem*, p. 61 (Putna II), 70 (traducerea românească a letopisețelor de la Putna).

[5] V. şi Benoît Joudiou, *Le règne d'Etienne le Grand et la succession: une perspective idéologique*, în volumul *Ştefan cel Mare şi Sfânt. Atlet al credinței creştine*, carte tipărită cu binecuvântarea Înalt Prea Sfințitului Pimen, Arhiepiscop al Sucevei şi Rădăuților, Sfânta Mănăstire Putna, 2004, p. 422.

[6] Nu analizez portretul din biserica Sfântul Nicolae din Iaşi (azi, dispărut) şi pe acela de la Sfântul Gheorghe din Suceava, pentru că sunt creații mai târzii. Tabloul votiv de la Pătrăuți, deşi refăcut, are structura compozițiilor similare din alte ctitorii ale lui Ştefan cel Mare, ceea ce mă determină să cred că repictarea s-a executat respectându-se tabloul originar sau, cel puțin, un model din epocă.

„Analele Putnei”, I, 2005, 1, p. 151–160.

perceput cu greu. Singura parte a trupului care poate fi, totuşi, cercetată este mâna, „simbol şi agent al puterii”[7]. S-a observat deja că „fixitatea imaginilor medievale creează o mare problemă. Toate gesturile care erau simple mişcări [...] trebuiau «înghețate» de artist”[8].

În fresce, Ştefan cel Mare ține macheta ctitoriei cu ambele mâini (la Voroneț şi la Dobrovăț), cu mâna dreaptă (la Dorohoi) sau cu mâna stângă (la Sfântul Ilie şi la Pătrăuți). În biserica episcopală de la Rădăuți, domnul poartă în mâna stângă un *rotulus*. Pe placa sculptată aşezată în zidăria arsanalei de la Vatoped, Ştefan duce în mâna dreaptă macheta construcției sale şi întinde mâna stângă spre Maica Domnului, care, la rândul ei, I-l arată pe ctitor Pruncului. În dvera Răstignirii, domnul îşi ține mâinile în gest de adorație şi priveşte în sus, spre Mântuitorul aflat pe cruce. Pe epitrahilele de la Pătrăuți şi Dobrovăț, Ştefan cel Mare poartă în mâna stângă o cruce dublă.

Gesturile, destul de rigide, sunt acelea caracteristice pentru un ctitor şi, dincolo de evlavie, ele nu sugerează mare lucru. Foarte grăitoare sunt, însă, gesturile la care domnul se supune. De pildă, în tabloul votiv din biserica Sfântul Ilie, Ştefan se lasă purtat de sfântul patron, care îl ține de mâna dreaptă. În tabloul de la Voroneț, domnul este prezentat Mântuitorului de către Sfântul Gheorghe, care îi cuprinde umărul drept cu o tandrețe ocrotitoare. Gesturile acestor sfinți sunt prietenoase, afectuoase, aşa încât Ştefan cel Mare, deşi figurat în fața tronului lui Iisus Hristos – scaun de judecată, la urma urmei –, apare într-un cadru apropiat, de-a dreptul familial.

În toate imaginile votive analizate până aici, domnul Moldovei este prezentat stând în picioare. Există, însă, şi o excepție, una singură. În *Tetraevanghelul* de la Humor, călugărul Nicodim l-a pictat în genunchi în fața tronului pe care stau Maica Domnului şi Pruncul. Ştefan priveşte în sus, precum în dvera Răstignirii, şi întinde cu amândouă mâinile manuscrisul ferecat. Maica Domnului îl prezintă pe donator Pruncului, cu un gest amintind de acela de pe placa de la Vatoped.

Imaginea în mişcare a domnului se poate reconstitui numai pe temeiul izvoarelor scrise. Ele ni-l prezintă pe Ştefan sub chipul unui domn care dă porunci, se înarmează, adună oşti, face tabără, iese în calea adversarului, năvăleşte asupra lui, se luptă, împresurează, asediază şi cucereşte cetăți, îşi ucide duşmanii, le pradă țările, ia robi şi ostatici, îi taie pe hicleni şi pe cei care nu-i ascultă poruncile. Gesturile lui sunt, în primul rând, acelea ale unui suveran războinic.

La 8 noiembrie 1473, înainte de a intra cu război în Țara Românească, Ştefan cel Mare a împărțit steaguri oastei sale[9]. Nu este vorba, aici, doar de

[7] Jean-Claude Schmitt, *op. cit.*, p. 131.

[8] Idem, *Motivația gesturilor în Occident: secolele III–XIII*, în volumul *O istorie culturală a gesturilor din antichitate până în zilele noastre*, cu o introducere de Sir Keith Thomas, editată de Jan Bremmer şi Herman Roodenburg, traducere de dr. Tatiana Avacum, Bucureşti, 2000, p. 64.

[9] *Cronicile slavo-române*, p. 17, 30, 50, 63.

aplicarea unor reguli de organizare militară ci, mai degrabă, de îndeplinirea unui ritual. Înaintea plecării la luptă, mai cu seamă împotriva necredincioşilor, oştile creştine primeau steaguri (baniere) cu chipurile sfinţilor protectori, în cadrul ceremoniei respective rostindu-se şi unele rugăciuni[10]. Aceste steaguri „contribuie la moralizarea şi sacralizarea luptelor purtate de războinicii care le înalţă”[11]. În acest sens trebuie înţeles şi episodul din 1473: Ştefan cel Mare a împărţit luptătorilor săi steaguri înfăţişându-i pe sfinţii militari, precum acela ajuns, multe decenii mai târziu, la Mănăstirea Zografu de la Muntele Athos. Gestul domnesc era, fără îndoială, simbolic: în ziua Sfinţilor Arhangheli Mihail şi Gavril, oastea Moldovei era pusă sub ocrotirea „oştilor cereşti”. Mesajul avea, şi el, valoare simbolică: de vreme ce se împlinise un ritual obişnuit în armatele cruciate, înseamnă că războiul împotriva Ţării Româneşti era considerat un război împotriva necredincioşilor. Or, există dovezi că Ştefan cel Mare îi asimila cu adevărat pe munteni păgânilor. În 1476, oastea Moldovei a căzut „sub mâinile limbilor necredincioase şi păgâne şi sub mâinile muntenilor păgâni, ca unii ce au fost părtaşi cu păgânii şi au fost de partea lor împotriva Creştinătăţii”[12]. Domnul însuşi declarase, cu un an înainte: „Muntenii sunt pentru noi ca şi turcii”[13]. Iar într-o solie trimisă la Moscova, i-a mărturisit lui Ivan al III-lea: „în părţile acestea, numai eu unul am rămas, şi din două părţi este păgânătatea cea grea, iar din trei părţi se numesc creştini, dar mie îmi sunt mai rău decât păgânătatea”[14].

În descrierea unora dintre luptele sale, Ştefan se înfăţişează pe sine însuşi ca suveran luptător. De pildă, în scrisoarea care vestea regelui Poloniei victoria de la Baia, Ştefan cel Mare povesteşte: „... am adunat oştile noastre şi le-am ieşit în cale şi i-am întâmpinat în apropiere de plaiuri şi am luptat cu dânşii la câmp, la râuri şi unde a fost cu putinţă. [...] şi apoi au venit de-a dreptul pe sub plaiuri, într-un oraş numit Baia şi au început să ridice cetate. Şi noi am venit şi am năvălit asupra lor şi ne-am aşezat la o milă mai jos, între două râuri, între Moldova şi Şomuz, şi la asfinţit, în ziua de cincisprezece decembrie, noi, cu ajutorul lui Dumnezeu şi cu norocul Măriei Tale, am poruncit tuturor călăreţilor noştri şi întregii oşti să descalece, de la mic până la mare, şi am pornit pe jos şi am năvălit asupra lor şi a început lupta între noi, de seară până în zori şi ne-am luptat piept la piept...”[15]. În ianuarie 1475, la intrarea turcilor în Moldova, „noi, auzind, ne-am înarmat cu toţii

[10] Jean Flori, *Război sfânt, jihad, cruciadă. Violenţă şi religie în creştinism şi islam*, traducere din franceză de Felicia Andreca, Chişinău, 2003, p. 173.

[11] *Ibidem*, p. 175.

[12] *Cronicile slavo-române*, p. 18.

[13] Ioan Bogdan, *Documentele lui Ştefan cel Mare*, II, Bucureşti, 1913, p. 327, nr. CXLIV.

[14] *Relaţiile istorice dintre popoarele U. R. S. S. şi România în veacurile XV – începutul celui de al XVIII[-lea]*, I, comitetul de redacţie: J. S. Grosul, Andrei Oţetea, A. A. Novoselski, L. V. Cerepnin, I (1408–1632), Moscova, 1965, p. 62, nr. 9.

[15] P. P. Panaitescu, *Contribuţii la istoria lui Ştefan cel Mare*, în **ARMSI**, s. III, tom. XV, 1934, p. 65–66.

şi am mers împotriva lor" şi pe „duşmani i-am călcat în picioarele noastre, şi pe toţi i-am trecut prin ascuţişul sabiei"[16]. Un an mai târziu, la Valea Albă, „noi, Ştefan voievod, [...] am ieşit înaintea lor aici şi am făcut mare război cu ei"[17], iar în 1481, „Io Ştefan voievod [...] a făcut război la Râmnic"[18].

Gesturile puterii, ca elemente ale „marelui sistem simbolic medieval"[19], sunt, însă, mult mai numeroase şi mai nuanţate. La urma urmei, „civilizaţia medievală este o civilizaţie a gestului"[20]. Domnul Moldovei îi miluieşte pe cei care-l slujesc drept şi credincios şi face danii mănăstirilor pentru pomenirea morţilor ori pentru sănătatea şi mântuirea sa şi a familiei sale. Dăruieşte – sate, vii, prisăci, mori, robi – din ceea ce el însuşi moştenise[21], din ceea ce obţinuse ca pradă de război[22] sau din ceea ce cumpărase, pe nu puţini bani[23]. Nu întotdeauna proveniența bunurilor care făceau obiectul daniilor este precizată; despre unele se spune doar că aparţineau domnului[24]. Darul lui Ştefan cel Mare poate fi privit ca o răsplată şi ca un angajament: răsplată pentru credincioşi, angajament pentru obştile monahale care trebuiau să facă slujbele de pomenire cuvenite. Dania implica un gest de reciprocitate.

Se întâmpla, însă, ca alte daruri să iasă din acest tipar. Prin 1495, şoltuzii, pârgarii şi târgoveţii din târgul Bârladului, dimpreună cu oamenii săraci din satele ascultătoare au cerut domnului să cerceteze şi să stabilească hotarul târgului. Cu acel prilej, domnul a cumpărat o selişte situată în afara hotarului Bârladului, pe care a pus-o „să asculte de târgul nostru Bârlad"[25]. Pentru acest dar, Ştefan n-a cerut şi n-a aşteptat nimic în schimb. Cumpărarea şi închinarea respectivei selişti par să fi făcut parte din însăşi acţiunea de stabilire a hotarului, pe care – spune domnul – „l-am cercetat şi l-am însemnat pe unde a fost şi cât a ascultat din vechime"[26]. Îndeobşte, în cazul cercetării hotarelor, uricele amintesc numele

[16] Ioan Bogdan, *Documentele lui Ştefan cel Mare*, II, p. 323, nr. CXLIII.

[17] *Repertoriul monumentelor şi obiectelor de artă din timpul lui Ştefan cel Mare*, Bucureşti, 1958, p. 143, nr. 14.

[18] *Ibidem*, p. 57–58, nr. 2.

[19] Jacques Le Goff, *Saint Louis*, Paris, 1996, p. 616.

[20] Idem, *Civilizaţia Occidentului medieval*, cu o prezentare de M. Berza, traducere şi note Maria Holban, Bucureşti, 1970, p. 470.

[21] **DRH**, A, III, p. 66, nr. 37; p. 69, nr. 38.

[22] *Ibidem*, p. 152, nr. 77.

[23] *Ibidem*, II, p. 203, nr. 141; p. 229, nr. 155; p. 259–260, nr. 175; p. 273, nr. 184; p. 326, nr. 214; p. 356, nr. 233; p. 248, nr. 166; p. 233, nr. 157; *ibidem*, III, p. 50, nr. 31; p. 75, nr. 40; p. 96, nr. 51; p. 103–105, nr. 54; p. 146, nr. 75; p. 148, nr. 76; p. 151–152, nr. 77; p. 160, nr. 81; p. 163–164, nr. 82; p. 171–172, nr. 86; p. 203–204, nr. 102; p. 232–233, nr. 118; p. 368–369, nr. 204; p. 435–436, nr. 244; p. 441–442, nr. 246; p. 445–446, nr. 247; p. 468–469, nr. 261; p. 501–502, nr. 282; p. 508–509, nr. 285; p. 522, nr. 293; p. 528, nr. 295.

[24] *Ibidem*, II, p. 197, nr. 138; p. 288, nr. 192; p. 337–338, nr. 221; *ibidem*, III, p. 63, nr. 36; p. 146, nr. 75; p. 459, nr. 256; p. 505, nr. 283; p. 522, nr. 293.

[25] *Ibidem*, III, p. 282, nr. 151.

[26] *Ibidem*, p. 281, nr. 151.

hotarnicilor, boieri mai vechi sau mai noi[27]. De data aceasta, însă, formula din document îl indică pe Ştefan ca hotarnic, ceea ce nu înseamnă, desigur, că domnul va fi făcut el însuşi măsurătoarea şi însemnarea locurilor. Semnificaţia respectivei precizări trebuie căutată în plan simbolic: Ştefan cel Mare este, acum, suveranul care pune ordine în spaţiu, care organizează teritoriul, care trage brazda împrejurul aşezării. Creaţia însemnase, în fond, scoaterea din haos şi stabilirea unei anumite ordini. Prin calitatea sa de uns al lui Dumnezeu, suveranul moştenea dreptul de a fi, la rândul său, creator, repetând gesturi devenite arhetipuri. Exemplul cel mai grăitor în acest sens îl oferă Bizanţul, unde ordinea (*taxis*), cu multitudinea ei de înţelesuri, era conceptul – de origine politică şi socială – pe care se întemeia întreaga organizare a statului[28]. Împăratul avea, între altele, şi calitatea de cosmocrator (stăpân al lumii).

În ceea ce-l priveşte pe Ştefan cel Mare, interpretarea propusă gestului său de a stabili hotarul unei aşezări este susţinută şi de un alt exemplu, furnizat de un document din 1499, în care domnul Moldovei aminteşte de nişte vii din dealul Hârlăului, „pe care le-a sădit domnia mea din pustie”[29]. Ca şi în cazul analizat mai înainte, nu acţiunea propriu-zisă interesează aici – fireşte că nu domnul fusese acela care săpase gropile şi care plantase vreţele –, ci semnificaţia ei. Prin gestul suveranului, un pământ fără nici o menire şi lipsit de viaţă capătă un rost şi este făcut să rodească. S-ar putea spune chiar mai mult, anume că, sădind vie – şi nu o altă plantă –, domnul a sacralizat locul, reluând gestul Creatorului, invocat de psalmist: „Dumnezeul puterilor, întoarce-Te dar, caută din cer şi vezi şi cercetează via aceasta, şi o desăvârşeşte pe ea, pe care a sădit-o dreapta Ta” (*Psalmi*, 79, 15–16).

Pentru o mai bună înţelegere a semnificaţiilor şi implicaţiilor simbolice ale unor gesturi domneşti, alegerea hotarului târgului Bârlad trebuie studiată în paralel cu o acţiune asemănătoare, petrecută cu câţiva ani mai înainte, la Vaslui. În 1491, Ştefan cel Mare a cumpărat de la mai mulţi stăpâni din zonă sate în valoare totală de 1.490 de zloţi tătăreşti. „Iar apoi, hotarul târgului nostru al Vasluiului şi celorlalte tuturor satelor şi sălişteloru se începe...”, spune documentul, după care urmează descrierea hotarului, încheiată cu formula: „Atât iaste tot hotarul a târgului nostru a Vasluiului şi tuturor acestor de mai sus sate”[30]. Nicăieri nu se precizează că hotarul ar fi fost ales de suveran. Din motive pe care nu le cunoaştem, fixarea hotarului târgului Vaslui nu pare să fi implicat, din partea domnului Moldovei,

[27] De pildă, panii Albu, Cozmiţa, Lazea, Vâlcea, Giurgiu Galbinul, Iaţco Hudici, Negrea, Ieremia stolnicul, Ivaşco Turcul sulgerul, Dinga pitarul, Ivaşco comisul, Bratul armaşul, Tăutu logofătul (*ibidem*, II, p. 125, nr. 87; p. 131, nr. 91; p. 141, nr. 99; p. 250, nr. 167; p. 288, nr. 192; *ibidem*, III, p. 50, nr. 31; p. 146, nr. 75; p. 232, nr. 118; p. 249, nr. 127; p. 256, nr. 131; p. 259, nr. 134; p. 502, nr. 282).

[28] Hélène Ahrweiler, *Ideologia politică a Imperiului Bizantin*, cu o postfaţă de Nicolae Şerban Tanaşoca, traducere Cristina Jinga, Bucureşti, 2002, p. 124, 127–131.

[29] **DRH**, A, III, p. 435, nr. 244.

[30] *Ibidem*, p. 190–191, nr. 96.

îndeplinirea unor gesturi simbolice, precum la Bârlad, chiar dacă amândouă aceste aşezări erau proprietăți ale domniei[31].

Ctitoria cea dintâi a lui Ştefan cel Mare, Mănăstirea Putna, a început a se zidi după îndeplinirea unui gest domnesc. Descrierea nu este contemporană evenimentului, dar, foarte probabil, autorul ei – Ion Neculce – a aşternut-o în scris după cum o aflase de la călugării putneni. Locul viitoarei mănăstiri a fost ales după ce domnul a tras cu arcul „dintr-un vârvu de munte ce iaste lângă mănăstiré. Şi undé au agiunsu săgiata, acolo au făcut prestolul, în oltariu”[32]. După stabilirea locului viitorului altar, Ştefan a pus „trii boerenaşi [...], pre vătavul de copii şi pre doi copii din casă”, să tragă şi ei cu arcul. „Decii undé au căzut săgiata vătavului de copii au făcut poarta, iar undé au căzut săgiata unui copil din casă au făcut clopotnița. Iar un copil din casă zicu să fie întrecut pe Ştefan vodă şi să-i fie căzut săgiata într-un deluşel ce să chiamă Sion, ce iaste lângă mănăstiré. Şi iaste sămnu un stâlpu de piiatră. Şi zic să-i fie tăiat capul acolo”[33]. Cât adevăr se află în spatele acestei tradiții, nu se poate şti. Neculce însuşi avea îndoieli: „Dar întru adevăr nu să ştie, numai oamenii aşia povestescu”[34]. Reală sau nu, întâmplarea aceasta reflectă, în fond, concepția omului medieval despre asocierea la atributele puterii. Ştefan cel Mare, suveran ctitor, îi asociase la împlinirea gestului fondator pe cei trei fii de boieri, oameni tineri, care atunci deprindeau tainele slujbei la curte. Ei nu aveau, însă, dreptul de a face ceea ce Miron Costin avea să numească „un lucru ce să cuvine unui domnu”[35]. Trăgând cu arcul mai departe decât suveranul însuşi, copilul din casă manifestase o cutezanță care nu-i era îngăduită decât unei „puteri domneşti”[36]. El nu luase doar parte la un gest fondator – aşa cum fusese dorința suveranului –, ci împlinise, la rândul său, un gest de putere.

Izvoarele narative menționează, în trecere, şi alte categorii de gesturi ale lui Ştefan cel Mare. Îl vedem, astfel, pe domn stând la masă, veselindu-se sau luându-şi doamne. Despre gesturile omeneşti, sursele nu pomenesc nimic, dar de existența lor firească nu ne putem îndoi. Aceste gesturi naturale suprapun, completează şi nuanțează gesturile puterii.

Foarte adesea, în descrierea anumitor gesturi sau acțiuni ale lui Ştefan cel Mare, apare calul: domnul călăreşte, descalecă sau cade de pe cal. Lucrul nu este prin nimic surprinzător, la prima vedere, fiindcă omul medieval se deplasa, de regulă, călare. Prezența animalului fiind înțeleasă implicit, ar fi trebuit ca în

[31] Constantin C. Giurescu, *Târguri sau oraşe şi cetăți moldovene din secolul al X-lea până la mijlocul secolului al XVI-lea*, ediția a II-a, Bucureşti, 1997, p. 154–156.

[32] Ion Neculce, *Opere*, ediție critică de Gabriel Ştrempel, Bucureşti, 1982, p. 162.

[33] *Ibidem*, p. 163.

[34] *Ibidem*.

[35] Miron Costin, *Opere*, ediție critică de P. P. Panaitescu, Bucureşti, 1958, p. 168.

[36] Pentru dreptul boierilor de a exercita unele atribute ale puterii suverane, v. Ştefan S. Gorovei, *Un ctitor uitat la Putna şi asocierea la atributele puterii suverane*, în **SMIM**, XXI, 2003, p. 265–269.

descrierea evenimentelor el să fie pomenit întotdeauna sau să nu fie pomenit niciodată. Dacă, însă – ca în cazul lui Ştefan cel Mare – calul apare doar în câteva situaţii, înseamnă că autorul respectivei relatări a simţit nevoia să sublinieze un gest semnificativ.

Calul a fost dintotdeauna şi în toate culturile care l-au cunoscut, un animal asociat cu puterea[37]. Izvoarele îl prezintă pe suveran mergând călare pentru a marca diferenţa dintre el şi supuşi. Aceştia din urmă merg pe jos, lucru pe care suveranul îl face numai în situaţii speciale. După alungarea turcilor din ţară, la 1476, „ieşi voievodul neînfricat cu călărimea sa prin toată Moldova”[38], ca într-un soi de marş triumfal, amintind oarecum de acela al sfinţilor militari din fresca de la Pătrăuţi, cu Sfântul Împărat Constantin în fruntea lor şi îndrumaţi de Arhanghelul Mihail. În 1485, „a mers călare Ştefan voievod la regele Poloniei şi s-au întâlnit la Colomia”[39]. Fireşte că Ştefan mersese călare; aşadar, rostul consemnării nu este acela de a preciza modalitatea de transport, ci de a sublinia calitatea domnului ajuns la Colomeea, de suveran cu puteri depline care, depunând un jurământ de vasalitate, nu înţelegea să renunţe la nici una dintre acestea.

În timpul luptei de la Şcheia, din 1486, „Ştefan voievod a căzut de pe cal şi a zăcut printre morţi de dimineaţă până la prânz”[40]. Autorul cronicii nu a avut intenţia de a relata aici un simplu accident (cine ştie de câte ori nu va fi căzut domnul de pe cal...). În contextul dat, trebuie să se ţină seama de concepţia potrivit căreia, pentru un deţinător al puterii, căderea de pe cal semnifica însăşi pierderea puterii. Întâmplarea de la Şcheia trebuie văzută în paralel cu desfăşurarea propriu-zisă a luptei, care, în prima fază, fusese câştigată de adversarul lui Ştefan, pretendentul Hroiot[41]. Episodul a fost comparat cu acela din timpul luptei de la Bouvines, când regele Franţei, Filip August, a căzut şi el de pe cal[42]. Se cuvine adăugată, în aceeaşi ordine de idei, şi căderea de pe cal a lui Carol cel Mare,

---

[37] „Puterea politică era întemeiată pe cal” (Richard Lewinsohn, *O istorie a animalelor. Rolul lor în dezvoltarea civilizaţiei umane*, traducere de Lucia Ruxandra Munteanu, prefaţă şi note suplimentare de Mihail Cociu, Bucureşti, 1988, p. 168). „...l’animal des gens de pouvoir, des princes, de la chasse et de la guerre par excellence” (Nicolas Drocourt, *Les animaux comme cadeaux d’ambassade entre Byzance et ses voisins (VII^e – XII^e siècle)*, în volumul *Hommage à Alain Ducellier. Byzance et ses périphéries (Mondes grec, balkanique et musulman)*, études réunies par Bernard Doumerc et Christophe Picard, Toulouse, 2004, p. 75). „...animal associé de près au souverain qui le monte, chasse ou avec lequel il se rend au combat” (*ibidem*).

[38] N. Iorga, *Veneţia în Marea Neagră. III. Originea legăturilor cu Ştefan cel Mare şi mediul politic al dezvoltării lor*, în idem, *Studii asupra Evului Mediu românesc*, ediţie îngrijită de Şerban Papacostea, Bucureşti, 1984, p. 273, nr. XXXI; cu traducere, în volumul *Războieni. Cinci sute de ani de la campania din 1476. Monografie şi culegere de texte*, ed. Manole Neagoe, Bucureşti, 1977, p. 200, nr. 38.

[39] *Cronicile slavo-române*, p. 180.

[40] *Ibidem*, p. 36. V. şi *ibidem*, p. 51, 64, 72, 181.

[41] Ştefan S. Gorovei, *Gesta Dei per Stephanum Voievodam*, în volumul *Ştefan cel Mare şi Sfânt. Atlet al credinţei creştine*, p. 404–408.

[42] *Ibidem*, p. 407–408.

interpretată de contemporani drept un semn prevestitor pentru chiar moartea împăratului[43].

Ştefan cel Mare descalecă şi pentru a lupta, dar şi pentru a merge pe jos, într-o împrejurare cu totul excepțională. După biruința de la Vaslui, „Ştefan cu oastea lui fac un pelerinaj desculți”[44]. Suveranul biruitor – cu modelul său, Sfântul Gheorghe călare, ucigând balaurul – lasă locul suveranului penitent, care aminteşte mai degrabă de regele David după fuga din fața lui Abesalom[45]. Imaginea aceasta, a suveranului mergând pe jos în picioarele goale pentru a sugera penitența – şi care, în chip paradoxal, face să strălucească şi mai mult persoana monarhului[46] – este cunoscută şi din alte izvoare medievale; mă mărginesc să evoc aici episodul primirii la Paris a coroanei de spini a Mântuitorului de către regele Franței, Ludovic cel Sfânt, îmbrăcat numai în cămaşă şi având picioarele goale[47].

Descrierea depunerii jurământului de vasalitate față de regele Poloniei, din 1485, este cea mai bogată în detalii privind gesturile lui Ştefan. La această ceremonie, domnul „a venit călare [...]. Răsunând trompetele aceluia şi ale regelui şi venind aproape de tronul maiestății regale, a descălecat, apoi a apucat în mâini steagul şi de îndată s-a îndreptat cu steagul spre tron [...]; şi fără a sta pe gânduri, apropiindu-se de tron, îngenunchind după obiceiul său şi plecând capul, înclină steagul până la pământ [...] şi spuse conținutul omagiului [...]. El a ținut mai departe steagul, iar în locul îngenuncherii, cu capul plecat după obiceiul credinței sale, atingând efigia Sfintei Cruci, a făcut jurământul corporal”[48]. Apoi, regele şi-a rostit răspunsul şi a dat vasalului sărutul ritual. „După sărut, maiestatea regală a primit în mâini steagul din mâinile palatinului”[49]. În sfârşit, „maiestatea regală l-a aşezat pe palatin alături de el, ca pe un prieten şi vasal apropiat al său”[50].

După numai un deceniu, mâna care, la Colomeea, ținuse „schiptrul” Moldovei şi care se întinsese pentru jurământ, picioarele care se îndoiseră la coborârea de pe cal şi care îngenuncheaseră aveau să devină imobile. În toamna lui 1497, Ştefan „era foarte neputincios de picioare” şi, pentru a lua parte la lupta din

[43] Eginhard, *Vita Karoli Magni. Viața lui Carol cel Mare*, ediție îngrijită, traducere, studiu introductiv şi note de Anca Crivăț, Bucureşti, 2001, p. 141.

[44] P. P. Panaitescu, *Influența polonă în opera şi personalitatea cronicarilor Grigore Ureche şi Miron Costin*, în **ARMSI**, s. III, tom. IV, 1924, p. 173, nota 2; v. şi I. Minea, *Informațiile româneşti ale cronicii lui Jan Długosz*, Iaşi, 1926, p. 55, nota 5.

[45] „Iar David s-a dus în Muntele Eleonului şi, mergând, plângea; capul îi era acoperit şi picioarele desculțe” (*II Regi*, 15, 30).

[46] Jacques Le Goff, *Saint Louis*, p. 699.

[47] *Ibidem*, p. 145–146.

[48] Victor Eskenasy, *Omagiul lui Ştefan cel Mare de la Colomeea (1485). Note pe marginea unui ceremonial medieval*, în volumul *Ştefan cel Mare şi Sfânt. Portret în istorie*, carte tipărită cu binecuvântarea Înalt Prea Sfințitului Pimen, Arhiepiscop al Sucevei şi Rădăuților, Sfânta Mănăstire Putna, 2003, p. 454.

[49] *Ibidem*.

[50] *Ibidem*, p. 455.

Codrii Cozminului, a fost dus într-o sanie[51]. Peste câțiva ani, nu cu mult înainte de moarte, solul său transmitea la Veneția că domnul Moldovei „picioarele şi mâinile nu le poate mişca, nici nu se poate ajuta cu ele”[52].

Gesturile domneşti, acelea prin care „se transmitea puterea politică”[53], dispar din izvoare înainte chiar ca Ştefan cel Mare să fi trecut în lumea drepților.

[51] Damian P. Bogdan, *Ştiri despre români în cronici publicate la Moscova*, în **RA**, 54, 1977, 4, p. 446, reluat în volumul *Ştefan cel Mare şi Sfânt. Portret în cronică*, carte tipărită cu binecuvântarea Înalt Prea Sfințitului Pimen, Arhiepiscop al Sucevei şi Rădăuților, Sfânta Mănăstire Putna, 2004, p. 235.

[52] C. Esarcu, *Ştefan cel Mare. Documente descoperite în arhivele Veneției*, Bucureşti, 1874, p. 96–97.

[53] Jean-Claude Schmitt, *Motivația gesturilor*, p. 62.

FIŞIER BIBLIOGRAFIC

„Fişier bibliografic” nu este o rubrică de recenzii sau de note bibliografice. Rostul său nu este acela de a găzdui puncte de vedere critice, ci de a semnala titlurile unor lucrări consacrate lui Ştefan cel Mare şi epocii sale, apărute în ultima vreme şi care nu au fost cuprinse în cele două bibliografii tipărite în țară, în anul care a trecut: *Ştefan cel Mare şi Sfânt. Bibliografie*, carte tipărită cu binecuvântarea Înalt Prea Sfinţitului Pimen, Arhiepiscop al Sucevei şi Rădăuţilor, Sfânta Mănăstire Putna, 2004, 193 p., şi *Stephen the Great, Prince of Moldavia (1457–1504). Historical Bibliography*, Edited by Ştefan Andreescu, Tatiana Cojocaru, Ovidiu Cristea, Mariana Mihăilescu, Anca Popescu, Adrian Tertecel, Bucureşti, 2004, 220 p.

Pentru ca aceste bibliografii să fie actualizate continuu, rubrica va avea un caracter permanent. Ea va ocupa, în cuprinsul revistei, un număr diferit de pagini, în funcţie de spaţiul disponibil şi pe măsură ce Redacţia va lua cunoştinţă de noile titluri apărute. Sprijinul autorilor care vor trimite propriile publicaţii pe adresa Centrului de Cercetare şi Documentare „Ştefan cel Mare” al Sfintei Mănăstiri Putna va uşura considerabil efortul Redacţiei şi el va fi înţeles ca un frumos gest de solidaritate.

Maria Magdalena Székely

Nichita ADĂNILOAIE, *Comemorarea lui Ştefan cel Mare în 1904*, în **SAI**, LXIX, 2004, p. 31–46.

Corneliu M. ANDONIE, *Steagurile lui Ştefan cel Mare de la Muntele Athos*, în **RM**, XL, 2004, 3, p. 42–44.

Mihail M. ANDREESCU, *Încercările lui Ştefan cel Mare de a modifica statutul politico-juridic al stăpânirii sale*, în **SAI**, LXIX, 2004, p. 21–30.

Ştefan ANDREESCU, *Pătrăuţi şi Arezzo: o comparaţie şi consecinţele ei*, în vol. *Ştefan cel Mare şi Sfânt. Atlet al credinţei creştine*, p. 375–388 + 4 planşe.

Idem, *Un nou act genovez cu privire la Ştefan cel Mare*, în **SMIM**, XXII, 2004, p. 133–136.

Emanuel ANTOCHE, *L’expédition du roi de Hongrie, Mathias Corvin en Moldavie (1467). Qui remporta finalement la bataille de Baia (14/15 décembre 1467) ?*, în vol. *Ştefan cel Mare la cinci secole de la moartea sa*, p. 197–225.

Artă şi civilizaţie în timpul lui Ştefan cel Mare, Bucureşti, 2004, 127 p. + 127 planşe.

Paraschiva-Victoria BATARIUC, *Ştefan cel Mare şi Cetatea de Scaun a Sucevei*, în **RM**, XL, 2004, 3, p. 29–34.

Viorel M. BUTNARIU, *Monedele lui Ştefan cel Mare*, în vol. *Ştefan cel Mare la cinci secole de la moartea sa*, p. 59–75.

Petru CARAMAN, *Vechiul cântec popular ucrainean despre Ştefan voievod şi problemele lingvistico-etnografice aferente*, în vol. *Ştefan cel Mare la cinci secole de la moartea sa*, p. 439–454.

Ileana CĂZAN, *Duşmani de temut – aliaţi de nădejde. Ţările române în epoca lui Ştefan cel Mare în contextul politicii central-europene*, Bucureşti, 2004, 175 p.

Ionel CÂNDEA, *Edificii religioase la Cetatea Albă şi cetatea Sucevei (secolele XIV–XV)*, în **SMIM**, XXII, 2004, p. 117–124.

Virgil CÂNDEA, *Comori de artă din vremea lui Ştefan cel Mare*, în vol. *Ştefan cel Mare şi Sfânt. Atlet al credinţei creştine*, p. 11–18 + 22 planşe.

Cătălina CHELCU, Marius CHELCU, *„Din uric de la bătrânul Ştefan voievod". Întregiri documentare*, în vol. *Ştefan cel Mare la cinci secole de la moartea sa*, p. 107–161.

Veniamin CIOBANU, *Consideraţii privind raporturile Moldovei cu Polonia în timpul domniei lui Ştefan cel Mare*, în vol. *Ştefan cel Mare la cinci secole de la moartea sa*, p. 249–267.

Lucia CIREŞ, *Mitul lui Ştefan cel Mare*, în vol. *Ştefan cel Mare la cinci secole de la moartea sa*, p. 429–434.

Florin CONSTANTINIU, *Ştefan cel Mare: de la Barbu Câmpina la Constantin Cihodaru. Amintiri de student*, în vol. *Ştefan cel Mare la cinci secole de la moartea sa*, p. 409–412.

Ovidiu CRISTEA, *Acest domn de la miazănoapte. Ştefan cel Mare în documente inedite veneţiene*, Bucureşti, 2004, 183 p.

Idem, *Antecedentele campaniei lui Baiazid al II-lea în Moldova. Noi mărturii veneţiene*, în vol. *Ştefan cel Mare la cinci secole de la moartea sa*, p. 227–247.

Idem, *Campania din 1484 în lumina unor noi izvoare veneţiene*, în vol. *Ştefan cel Mare şi Sfânt. Atlet al credinţei creştine*, p. 187–274.

Eugen DENIZE, *Românii între Leu şi Semilună. Relaţiile turco-veneţiene şi influenţa lor asupra spaţiului românesc (sec. XV–XVI)*, Târgovişte, 2003, 168 p.

Idem, *Ştefan cel Mare în **I Diarii** lui Marino Sanudo*, în **SMIM**, XXII, 2004, p. 137–151.

Demir DRAGNEV, *Cu privire la apariţia în Rusia moscovită a unor opere publicistice provenite din spaţiul românesc (sfârşitul secolului al XV-lea)*, în **RIM**, 2003, 1–2 (53–54), p. 38–45.

Nicolae EDROIU, *Transylvanian Possessions of the Wallachian and Moldavian Princes (the 14th–16th Centuries). Political-Social and Cultural-*

Historical Significance, în vol. *Ştefan cel Mare la cinci secole de la moartea sa*, p. 185–195.

Andrei EŞANU, *O ipoteză: când s-a născut Ştefan cel Mare ?*, în vol. *Ştefan cel Mare la cinci secole de la moartea sa*, p. 9–20.

Alexandru GÂSCĂ, *Din viaţa voievozilor noştri. Familia lui Ştefan cel Mare*, în **SAI**, LXIX, 2004, p. 47–52.

Alexander GERTSEN, Nadezhda GERTSEN, *Moldova şi principatul Theodoro la 1475*, în vol. *Ştefan cel Mare şi Sfânt. Atlet al credinţei creştine*, p. 141–156 + 8 planşe.

Gheorghe GONŢA, *Relaţiile politice dintre Ţara Moldovei şi statul rus în timpul domniei lui Ştefan cel Mare*, în **RIM**, 2003, 1–2 (53–54), p. 26–38.

Idem, *Viaţa politică a Ţării Moldovei în epoca domniei lui Ştefan cel Mare şi a urmaşilor săi. Relaţiile internaţionale şi mişcarea de eliberare în contextul politicii otomane în a doua jumătate a sec. al XV-lea – sec. al XVI-lea*, Chişinău, 2004, 236 p.

Ştefan S. GOROVEI, *Gesta Dei per Stephanum Voievodam*, în vol. *Ştefan cel Mare şi Sfânt. Atlet al credinţei creştine*, p. 389–414.

Idem, *„Maria Asanina Paleologhina, doamna Moldovlahiei”*, I, în **SMIM**, XXII, 2004, p. 9–50.

Idem, *Un ctitor uitat la Putna şi asocierea la atributele puterii suverane*, în **SMIM**, XXI, 2003, p. 257–270.

Idem, Maria Magdalena SZÉKELY, *Însemnele imperiale ale doamnei Maria Asanina Paleologhina*, în vol. *Ştefan cel Mare şi Sfânt. Atlet al credinţei creştine*, p. 81–112 + 26 planşe.

Al. HUSAR, *„Poarta Creştinătăţii”*, în vol. *Ştefan cel Mare la cinci secole de la moartea sa*, p. 309–316.

Sorin IFTIMI, *Ştefan cel Mare şi Borzeştii. Dincolo de legendă*, în vol. *Ştefan cel Mare la cinci secole de la moartea sa*, p. 21–38.

Raluca IOSIPESCU, Sergiu IOSIPESCU, *Ştefan cel Mare şi Dobrogea de nord în vremea marelui război cu Imperiul Otoman*, în vol. *Ştefan cel Mare şi Sfânt. Atlet al credinţei creştine*, p. 307–322 + 8 planşe.

Sergiu IOSIPESCU, *O cronică neştiută a Moldovei sub Ştefan cel Mare şi o hartă franceză a Mării Negre de la începutul secolului XVI*, în vol. *Ştefan cel Mare şi Sfânt. Atlet al credinţei creştine*, p. 323–336 + 2 planşe.

Idem, *Ştefan cel Mare şi vremea sa în Muzeul Militar Naţional*, în **RM**, XL, 2004, 3, p. 35–41.

Benoît JOUDIOU, *Le règne d'Étienne le Grand et la succession: une perspective idéologique*, în vol. *Ştefan cel Mare şi Sfânt. Atlet al credinţei creştine*, p. 415–428.

Carol KÖNIG, *Armamentul din dotarea oastei Moldovei în timpul domniei lui Ştefan cel Mare (1457–1504)*, în **RM**, XL, 2004, 3, p. 45–52.

Anca LĂZĂRESCU, *O broderie liturgică din timpul lui Ştefan cel Mare păstrată în colecţia Mănăstirii Putna*, în **RM**, XL, 2004, 3, p. 86–88.

Bogdan-Petru MALEON, *Ştefan cel Mare şi întemeierea Episcopiei Rădăuţilor*, în vol. *Ştefan cel Mare la cinci secole de la moartea sa*, p. 77–91.

Alexandru MAREŞ, *Sfârşitul lumii (anii 7000 şi 8000) în textele slavo-române şi româneşti din secolele al XV-lea – al XVIII-lea*, în **SMIM**, XXII, 2004, p. 193–207.

Florin MARINESCU, Nikolaos MERTZIMEKIS, *Ştefan cel Mare şi Mănăstirea Zografu de la Muntele Athos*, în vol. *Ştefan cel Mare şi Sfânt. Atlet al credinţei creştine*, p. 179–186 + 6 planşe.

Andi MIHALACHE, *Documente privind comemorarea lui Ştefan cel Mare la Iaşi în 1904*, în vol. *Ştefan cel Mare la cinci secole de la moartea sa*, p. 353–375.

Cătălina MIHALACHE, *Ştefan cel Mare în manualele de istorie post-comuniste. Polifonii sau alternative ?*, în vol. *Ştefan cel Mare la cinci secole de la moartea sa*, p. 387–408.

Vlad MISCHEVCA, Florin MARINESCU, *Ştefan cel Mare şi Muntele Athos. Contribuţii*, în vol. *Ştefan cel Mare la cinci secole de la moartea sa*, p. 317–331.

Pr. Ioan MOLDOVEANU, *Sfântul Ştefan cel Mare, protector al Muntelui Athos*, în vol. *Ştefan cel Mare şi Sfânt. Atlet al credinţei creştine*, p. 157–178.

Dan Ioan MUREŞAN, *De l'intronisation du métropolite Théoctiste I^er^ au sacre d'Étienne le Grand*, în vol. *Ştefan cel Mare şi Sfânt. Atlet al credinţei creştine*, p. 337–374.

Bogdan MURGESCU, *Dimensiunea europeană a domniei lui Ştefan cel Mare*, în **SAI**, LXIX, 2004, p. 5–21.

Dumitru NASTASE, *Vulturii bicefali de la Mănăstirea Putna*, în vol. *Ştefan cel Mare şi Sfânt. Atlet al credinţei creştine*, p. 71–80 + 18 planşe.

Petre Ş. NĂSTUREL, *Preluarea picturii exterioare bizantine în Moldova în vremea lui Ştefan cel Mare*, în vol. *Ştefan cel Mare şi Sfânt. Atlet al credinţei creştine*, p. 455–464.

Ernest OBERLÄNDER-TÂRNOVEANU, *Componenta pontică în circulaţia monetară moldovenească din vremea lui Ştefan cel Mare*, în **RM**, XL, 2004, 3, p. 63–85.

T. D. PANOVA, *Кремлевские усыпальницы. История, судьба, тайна*, Moscova, 2003, 224 p. + 56 planşe.

Eadem, *Некрополи Московского Кремля*, ediţia a II-a, Moscova, 2003, 70 p.

Eadem, *Soarta marii cneaghine Elena, fiica lui Ştefan cel Mare*, în vol. *Ştefan cel Mare şi Sfânt. Atlet al credinţei creştine*, p. 465–474 + tabel + 8 planşe.

Şerban PAPACOSTEA, *Comerţ, alianţe şi acţiune militară în politica lui Ştefan cel Mare la începuturile domniei*, în vol. *Ştefan cel Mare şi Sfânt. Atlet al credinţei creştine*, p. 445–454.

Idem, *Ştefan cel Mare, domn al Moldovei (1457–1504)*, Bucureşti, 2003, 81 p.

Claudiu PARADAIS, *Mormintele voievodale de la Putna*, în vol. *Ştefan cel Mare la cinci secole de la moartea sa*, p. 335–352.

Anca PĂUNESCU, *Ştefan cel Mare, principe al Creştinătăţii*, în **RM**, XL, 2004, 3, p. 13–16.

Katiuşa PÂRVAN, *Contribuţii la cunoaşterea monedelor lui Ştefan cel Mare (tezaurul de la Sulița Nouă)*, în **RM**, XL, 2004, 3, p. 55–62.

Nagy PIENARU, *Moldova şi hanatul din Crimeea. 1481–1492*, în **SMIM**, XXII, 2004, p. 125–132.

Idem, *Relaţiile lui Ştefan cel Mare cu hanatul din Crimeea. O controversă: prima incursiune tătară în Moldova*, în vol. *Ştefan cel Mare şi Sfânt. Atlet al credinţei creştine*, p. 275–306.

Liviu PILAT, *Itinerariile lui Ştefan cel Mare*, în vol. *Ştefan cel Mare şi Sfânt. Atlet al credinţei creştine*, p. 481–498.

Idem, *Mesianism şi escatologie în imaginarul epocii lui Ştefan cel Mare*, în **SMIM**, XXII, 2004 p. 101–116.

Idem, *Modelul constantinian şi imaginarul epocii lui Ştefan cel Mare*, în vol. *Ştefan cel Mare şi Sfânt. Atlet al credinţei creştine*, p. 429–444.

Andrei PIPPIDI, *O solie din Moldova la Veneţia*, în vol. *Ştefan cel Mare şi Sfânt. Atlet al credinţei creştine*, p. 499–508 + 1 planşă.

Anghel POPA, *Serbarea de la Putna din 1935*, în vol. *Ştefan cel Mare la cinci secole de la moartea sa*, p. 377–386.

Marius PORUMB, *Biserica arhiepiscopală din Feleac, ctitoria lui Ştefan cel Mare*, tipărită cu binecuvântarea Înalt Prea Sfinţitului Bartolomeu, Arhiepiscop al Vadului, Feleacului şi Clujului, Cluj-Napoca, 2003, 37 p.

Dan PRODAN, *Relaţiile moldo-otomane din vremea lui Ştefan cel Mare în istoriografia românească. Izvoare şi sinteze istorice*, în vol. *Ştefan cel Mare la cinci secole de la moartea sa*, p. 413–427.

Mihaela PUIU, *Filigranele manuscriselor ştefaniene. Conservare muzeală*, în vol. *Ştefan cel Mare şi Sfânt. Atlet al credinţei creştine*, p. 475–480 + 1 planşă.

Gheorghe PUNGĂ, *Vatra, hotarul şi ocolul târgului Ştefăneşti*, în vol. *Ştefan cel Mare la cinci secole de la moartea sa*, p. 41–58.

Nicolae N. PUŞCAŞU (†), Voica Maria PUŞCAŞU, *Mormintele Putnei*, în vol. *Ştefan cel Mare şi Sfânt. Atlet al credinţei creştine*, p. 19–36 + tabele + 6 planşe.

Laurenţiu RĂDVAN, *Din relaţiile lui Ştefan cel Mare cu Ţara Românească*, în vol. *Ştefan cel Mare la cinci secole de la moartea sa*, p. 269–284.

Constantin REZACHEVICI, *Neamul doamnei Evdochia de Kiev, în legătură cu descoperirea pietrei sale de mormânt la Suceava*, în vol. *Ştefan cel Mare şi Sfânt. Atlet al credinţei creştine*, p. 113–132 + tabel + 4 planşe.

Idem, *Ştefan cel Mare, Ivan III, Sofia Tominicina (Paleolog) şi Elena Stefanovna Voloşanca. Legături dinastice şi politice*, în **SMIM**, XXII, 2004, p. 51–72.

Tereza SINIGALIA, *Arta pictorilor – între unitate şi diversitate*, în vol. *Artă şi civilizaţie în timpul lui Ştefan cel Mare*, p. 47–78.

Ion SOLCANU, *Arhitectura: tradiţie şi inovaţie*, în vol. *Artă şi civilizaţie în timpul lui Ştefan cel Mare*, p. 17–45.

Maria Magdalena SZÉKELY, *Mănăstirea Putna – loc de memorie*, în **SMIM**, XXII, 2004, p. 73–99; reluat, într-o formă dezvoltată, în vol. *Ştefan cel Mare şi Sfânt. Atlet al credinţei creştine*, p. 37–70 + 16 planşe.

Eadem, *Ştefan cel Mare şi Sfârşitul Lumii*, în **SMIM**, XXI, 2003, p. 271–278.

Ştefan cel Mare la cinci secole de la moartea sa, volum editat de Petronel Zahariuc şi Silviu Văcaru, Iaşi, 2003, 456 p.

Ştefan cel Mare şi Sfânt. Atlet al credinţei creştine, carte tipărită cu binecuvântarea Înalt Prea Sfinţitului Pimen, Arhiepiscop al Sucevei şi Rădăuţilor, Sfânta Mănăstire Putna, 2004, 514 p. + tabele + planşe nenumerotate.

Aristide ŞTEFĂNESCU, *Ştefan cel Mare şi Bucureştii. Urme peste vreme*, în **RM**, XL, 2004, 3, p. 26–28.

Ştefan ŞTEFĂNESCU, *Conştiinţa europeană în gândirea lui Ştefan cel Mare*, în vol. *Ştefan cel Mare la cinci secole de la moartea sa*, p. 285–293.

Răzvan THEODORESCU, *„Această poartă a Creştinătăţii”*, în **RM**, XL, 2004, 3, p. 5–12, reluat, cu modificări nesemnificative, în vol. *Artă şi civilizaţie în timpul lui Ştefan cel Mare*, p. 1–14.

Ion ŢURCANU, *Factorul religios în politica externă a lui Ştefan cel Mare*, în vol. *Ştefan cel Mare la cinci secole de la moartea sa*, p. 295–307.

Silviu VĂCARU, *Scriitori de acte din cancelaria domnească a lui Ştefan cel Mare*, în vol. *Ştefan cel Mare la cinci secole de la moartea sa*, p. 93–105.

Tatiana YASHAEVA, *Chersonul şi împrejurimile sale de la sfârşitul secolului XIV până în secolul XVI*, în vol. *Ştefan cel Mare şi Sfânt. Atlet al credinţei creştine*, p. 133–140 + 12 planşe.

Petronel ZAHARIUC, Florin MARINESCU, *Două documente de la Ştefan cel Mare şi câteva informaţii despre boierii vremii sale*, în vol. *Ştefan cel Mare la cinci secole de la moartea sa*, p. 163–182.

Ionel ZĂNESCU, *Relaţiile lui Ştefan cel Mare cu Vlad Ţepeş*, în **RM**, XL, 2004, 3, p. 17–25.

ABREVIERI

AIIAC = Anuarul Institutului de Istorie şi Arheologie, Cluj
AIIAI = Anuarul Institutului de Istorie şi Arheologie „A. D. Xenopol”, Iaşi
AIIX = Anuarul Institutului de Istorie „A. D. Xenopol”, Iaşi
AMM = Acta Moldaviae Meridionalis
AMN = Acta Musei Napocensis
ARBSH = Académie Roumaine. Bulletin de la Section Historique
ArhGen = Arhiva Genealogică
ARMSI = Academia Române. Memoriile Secţiunii Istorice
AŞUI = Analele Ştiinţifice ale Universităţii „Alexandru Ioan Cuza”, Iaşi
BCMI = Buletinul Comisiunii Monumentelor Istorice
CI = Cercetări Istorice
DIR = Documente privind istoria României
DRH = Documenta Romaniae Historica
EB = Études balkaniques
FHDR = Fontes Historiae Daco-Romanae
MA = Mitropolia Ardealului
MI = Magazin Istoric
MMS = Mitropolia Moldovei şi Sucevei
MO = Mitropolia Olteniei
RA = Revista Arhivelor
RdI = Revista de Istorie
REI = Revue des Études Islamiques
RER = Revue des Études Roumaines
RESEE = Revue des Études Sud-Est Européennes
RI = Revista Istorică
RIAF = Revista pentru Istorie, Arheologie şi Filologie
RIM = Revista de Istorie a Moldovei
RM = Revista Muzeelor
RRH = Revue Roumaine d’Histoire
Rsl = Romanoslavica
SAI = Studii şi Articole de Istorie
SCIA = Studii şi Cercetări de Istoria Artei
SCŞI = Studii şi Cercetări Ştiinţifice, Iaşi
SMIM = Studii şi Materiale de Istorie Medie
SOF = Südost Forschungen
TV = Teologie şi Viaţă

ÎN ATENȚIA COLABORATORILOR

Revista „Analele Putnei” acceptă spre publicare studii, articole, note, însemnări, documente, recenzii, note bibliografice referitoare la epoca lui Ştefan cel Mare şi la istoria Mănăstirii Putna.

Încredințând un text „Analelor Putnei”, autorul se angajează, implicit, să nu predea acelaşi text unei alte reviste ştiinţifice şi nici să nu îl includă într-un volum (colectiv sau personal), a cărui apariție s-ar produce înaintea numărului aferent din revistă. Colaboratorii sunt rugați să anunțe Redacția în cazul când acelaşi text este predat şi unei alte publicații (în versiunea originară sau în traducere), când textul respectiv face deja parte dintr-un volum predat unei edituri (sau aflat într-un stadiu avansat de definitivare), precum şi în cazul când unele afirmații sau citări din note necesită anumite actualizări. Prevenită, Redacția va adopta soluția socotită optimă.

Redacția poate accepta preluarea unor articole publicate în alte reviste, dacă acestea prezintă un interes deosebit pentru tematica şi direcțiile „Analelor Putnei”. Într-un asemenea caz, autorul are datoria să obțină acordul publicației din care urmează să se preia respectivul text. În chip identic, pentru ca un studiu tipărit întâi în „Analele Putnei” să poată fi reprodus într-o altă publicație (revistă, volum colectiv sau personal), autorul are datoria de a cere permisiunea Redacției.

Materialele propuse spre publicare revistei „Analele Putnei” vor fi prezentate pe dischetă sau CD, culese în programul WORD for WINDOWS sau într-unul compatibil, împreună cu un exemplar imprimat. Fotografiile şi desenele (bine executate, astfel încât să permită reproducerea) vor fi numerotate şi însoțite de explicații, indicându-se în manuscris locul unde trebuie aşezată fiecare imagine. În absența acestor precizări, Redacția va grupa ilustrațiile – cu sau fără explicații – la sfârşitul textului, în funcție de spațiul disponibil.

Colaboratorii sunt rugați să prezinte materialele în formă finită, ținând seama de faptul că nu întotdeauna li se va putea asigura trimiterea unei corecturi; într-o asemenea situație, corectura va fi efectuată de Redacție, urmărindu-se respectarea manuscrisului.

Referințele bibliografice trebuie să se conformeze uzanțelor revistei, în ceea ce priveşte sublinierile, abrevierile etc.

Manuscrisele care nu vor respecta toate aceste reguli nu vor fi reținute în vederea publicării.

Redacția îşi rezervă dreptul de a planifica materialele potrivit necesităților revistei şi de a nu le reține pe acelea care, dintr-un motiv sau altul, nu răspund acestora.

Redacția îşi rezervă, de asemenea, dreptul de a face îndreptările socotite necesare în ceea ce priveşte forma textelor, consultând însă pe autori cu privire la eventualele modificări ale fondului.

Responsabilitatea pentru conținutul ştiințific al textelor publicate revine în întregime autorilor.

VOLUME PUBLICATE DE SFÂNTA MĂNĂSTIRE PUTNA

Ştefan cel Mare şi Sfânt. Portret în legendă, carte tipărită cu binecuvântarea Înalt Prea Sfinţitului PIMEN, Arhiepiscop al Sucevei şi Rădăuţilor, Sfânta Mănăstire Putna, 2003, 250 p.

Ştefan cel Mare şi Sfânt. Portret în istorie, carte tipărită cu binecuvântarea Înalt Prea Sfinţitului PIMEN, Arhiepiscop al Sucevei şi Rădăuţilor, Sfânta Mănăstire Putna, 2003, 617 p. + 16 planşe.

Ştefan cel Mare şi Sfânt. Portret în cronică, carte tipărită cu binecuvântarea Înalt Prea Sfinţitului PIMEN, Arhiepiscop al Sucevei şi Rădăuţilor, Sfânta Mănăstire Putna, 2004, 375 p.

Ştefan cel Mare şi Sfânt. Bibliografie, carte tipărită cu binecuvântarea Înalt Prea Sfinţitului PIMEN, Arhiepiscop al Sucevei şi Rădăuţilor, Sfânta Mănăstire Putna, 2004, 193 p.

Ştefan cel Mare şi Sfânt. Biserica. O lecţie de istorie, carte tipărită din iniţiativa şi sub îndrumarea Înalt Prea Sfinţitului PIMEN, Arhiepiscop al Sucevei şi Rădăuţilor, Sfânta Mănăstire Putna, 2004, 265 p.

Ştefan cel Mare şi Sfânt. Atlet al credinţei creştine, carte tipărită cu binecuvântarea Înalt Prea Sfinţitului PIMEN, Arhiepiscop al Sucevei şi Rădăuţilor, Sfânta Mănăstire Putna, 2004, 514 p. + tabele + planşe nenumerotate.